Das religiöse Erlebnis

Eine kritische Analyse
der Schleiermacherschen Reden über die Religion.

I. Teil: Grundfragen.

Inaugural-Dissertation

zur
Erlangung der Lizentiatenwürde und der venia legendi
der
Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Universität Göttingen

vorgelegt von

Otto Piper,
cand. min.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Göttingen.
Gedruckt bei Hubert & Co., G. m. b. H.
1920.

Angenommen von der theologischen Fakultät.

Tag der mündlichen Prüfung: 11. März 1920.
Referent: Herr Prof. D. Carl Stange.

Der Druck ist seitens der Fakultät genehmigt.

Die vollständige Arbeit erscheint im Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen unter dem gleichen Titel.

Lebenslauf.

Ich, Otto Alfred Wilhelm Piper, bin am 29. November 1891 in Lichte (Schwarzburg-Rudolstadt) geboren. Mein Vater war der Apothekenbesitzer Moritz P., der im Jahre 1901 starb. Meine Mutter Julie ist eine geborene Naveau. Von 1902—1910 besuchte ich in Erfurt zunächst das Realgymnasium, dann das Gymasium. Ostern 1910 bestand ich die Reifeprüfung.

Ich studierte in Jena, Marburg und Paris Theologie und Philosophie und legte Anfang August 1914 in Weimar die erste theologische Prüfung ab. Von August 1914 bis Januar 1919 war ich Soldat. Ein Kopfschuß gab mir die Muße, mich auf die zweite theologische Prüfung vorzubereiten, die ich in Weimar Herbst 1918 ablegte.

Bis Ostern 1919 war ich in München, wo ich neben Privatunterricht als Hauslehrer Zeit fand, an der Universität etwas katholische Theologie zu treiben. Von Ostern bis Weihnachten 1919 setzte ich meine theologischen und philosophischen Studien in Göttingen fort.

Für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit sowie für mancherlei Rat und praktische Hinweise bin ich Herrn Professor D. Carl Stange besonders verbunden.

Thesen

welche mit Genehmigung der

Theologischen Fakultät

zur Erlangung der

theologischen Licentiatenwürde

an der

Georg-August-Universität zu Göttingen

am Donnerstag, den 6. Mai 1920, 12 Uhr mittags

öffentlich verteidigen wird

Otto Piper,
cand. min.

Opponenten: cand. theol. Ernst Strasser,
stud. theol. Heinrich Grimm.

---

1. Das Knechtgottesbild des zweiten Jesaja ist ein auf Grund eines Einzelerlebnisses gebildeter Mythus.
2. Römer 5, 1 ist der Konjunktiv zu lesen.
3. Römer 7, 7ff. ist eine psychologische Beschreibung des Christen.
4. Die Politik Gregors VII. ist in erster Linie aus religiösen Motiven zu erklären.
5. Die Absolutheit einer Religion kann nicht objektiv bewiesen werden.
6. Das religiöse Leben bedarf lediglich einer erlebten Absolutheit.
7. Gottgeschaffen bedeutet keine besondere Ursachbeziehung, sondern eine Wertung.
8. Krieg ist unter allen Umständen Sünde.
9. Alle Geschichte ist Reichgottes-Geschichte.
10. Der moderne Entwicklungsgedanke kann nicht als Grundlage einer religiösen Weltbetrachtung dienen.
11. Sündenvergebung und Besitz schöpferisch-sittlicher Kräfte sind Wechselbegriffe.
12. Die Auffassung der Confessio Augustana vom ordo ecclesiasticus ist unprotestantisch.
13. Religiöse Unterweisung ist Sache der Religionsgemeinschaften.
14. Religion kann keine Prüfungssache in Schulen sein.

Die Absicht der Reden.

Nur dann versteht man die Reden und ihr Wesen der Religion vollständig, wenn man sich zuvor Klarheit verschafft hat, welchen Zweck ihr Verfasser damit verfolgt. Erst von hier aus kann man die Bedeutung und die Tragweite der einzelnen Ausführungen ermessen.

Die Kritik ist noch weit entfernt von Einhelligkeit über den Zweck der Reden. Nach einigen will Schleiermacher die Selbstständigkeit der Religion wieder erkämpfen gegenüber Metaphysik, Moral und Kunst (Schmid S. 22, Otto S. XI.), andere geben als seinen Zweck an, Religion als das höhere Dritte darzustellen, das Metaphysik und Moral verbinde (Lipsius S. 156ff., Otto S. IX), nach Braasch (S. 8—10) will er Religion als das höhere Leben darstellen und zu ihr führen. Soviel Richtiges an diesen Angaben sein mag, so vollkommen falsch versteht man doch die Reden, wenn man es für ihren Zweck nimmt. Nicht einmal verteidigen oder empfehlen will Schleiermacher die Religion (gegen Otto VII—X). Die Reden haben überhaupt keinen außer ihnen liegenden Zweck. Sie sind religiöse Reden, Aeußerungen der Religion eines Menschen und insofern Selbstzweck (vergl. Kirn 593). „Ich rede nicht aus einem vernünftigen (d. h. durch Reflexionen gewonnenen) Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzwecke gemäß oder aus irgend einem willkürlichen oder zufälligem Grunde; es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf" (5.). Darum fragt er auch nicht, ob sein Unterfangen schicklich oder ratsam sei; dasjenige was ihn dringt, erdrückt mit seiner himmlischen Gewalt diese kleinen Begriffe (5). So ganz ist er von Religion durchdrungen, daß er notwendig von ihr Zeugnis ablegen muß (15).

Diesen Bekenntnischarakter der Reden darf man bei ihrer Beurteilung nie außer Augen lassen. Er beeinflußt Inhalt wie Methode der Reden bestimmend. Wer so stark die Religion in sich fühlt, daß er fürchtet, die Steine würden reden, wenn er es nicht täte (177ff.), der stellt auch nicht eingehende Erwägungen an, was er sagen darf und was nicht. O. Ritschl's These vom exoterischen Charakter der Reden scheitert schon an dieser Tatsache.

Es geht Schleiermacher da wie jedem religiösen Heros. Aus einer inneren Not heraus redet er, weil er es in seiner Vereinzelung nicht aushält und es ihn nach Mitteilung und Geselligkeit drängt (14).

Daß als Anlaß bei ihm hinzukommt, voll Schmerz sehen zu müssen, wie das, was ihm das Höchste und Heiligste ist, so allgemein verachtet wird, darf nicht dazu führen, aus diesem Anlaß einen Zweck zu machen. Es kommt ihm nicht in den Sinn, seine Hörer deshalb zur Religion bekehren zu wollen. Er stellt seinen Gegenstand nur dar mit aller Klarheit und Begeisterung, deren er fähig ist, aber ohne bestimmte Absicht. Er weiß, daß Religion sich nur auszusprechen braucht, um durch ihre eigene Kraft auf die Hörer zu wirken (237) und ihren religiösen Sinn aufzuregen (16). Er hat es also nicht nötig, noch nach besonderen Mitteln zu suchen, um auf sie zu wirken. Ihre Verachtung ist für ihn lediglich maßgebend für die Auswahl des Stoffes. Nicht irgend ein bestimmtes religiöses Einzelthema muß er ihnen gegenüber behandeln, nicht einzelne Empfindungen aufregen, die vielleicht auf das Gebiet der Religion gehören, nicht einzelne Vorstellungen rechtfertigen oder bestreiten; hier muß er aufs Ganze gehen. Er geleitet die Hörer in die innersten Tiefen, aus denen Religion zuerst das Gemüt anspricht (20). Diesen Menschen gegenüber gilt es, zu zeigen, was der Religiöse selbst als Wesen seiner Religion empfindet und was von seinem religiösen Erleben aus nur fälschlich dafür gehalten wird. Vor den Verächtern Zeugnis ablegen was ihm Religion ist, nicht aber ihnen irgendwelchen Nutzen der Religion aufweisen, das will und muß er tun (36).

Otto meint, die Reden seien durch und durch polemisch. Auch das gilt doch nur in einem begrenzten Sinne. Wenn Schleiermacher die Religion scharf und bestimmt von dem trennt, was man gemeinhin mit ihr verwechselt, so liegt ihm daran, die Eigenart der Religion herauszustellen und nicht jenes zu bekämpfen. Das gilt von Metaphysik und Moral so gut wie von seiner Stellung zu den „verständigen" Leuten. Wo er polemisch scheint, will er auch nicht Zweifel und Atheistereien, Verstandskultur und Philistertum bekämpfen oder Stimmungsgegensätze überwinden. Zur bloßen Polemik ist Schleiermacher viel zu bejahend. Wo er in Opposition steht, ist seine Haltung durch die Gegner bedingt, aber nicht verursacht; auch hier ist er darstellend gegen den dunklen Hintergrund des Irrtums und der Gleichgültigkeit und nicht bekämpfend. Ihm kommt es auf das Positive an, das was das Wesen der Religion ausmacht, und er weiß, daß das durch Negationen nie dargestellt und erzeugt werden kann.

Viel zur Verkennung des wahren Charakters der Reden beigetragen hat der Umstand, daß man Wirkungen, die Schleiermacher von seinem Zeugnis für die Religion erwartet, als Zweck der Reden angesehen hat. Wenn Schleiermacher von den Angeredeten Gehör verlangt (1, 3, 15), so beruft er sich darauf, daß sie ja auch sonst für jeden Gegenstand Interesse haben und darüber belehrt sein wollen. So werden sie jetzt auch durch sein Zeugnis darüber unterrichtet werden, welches die Gestalt (39), der wahre Gehalt und das eigentliche Wesen der Religion sind (248). Aus seinen Reden werden

sie lernen, an der Religion das Innere vom Aeußerlichen, das Eigene vom Erborgten und Fremden zu scheiden (248), und so den Faden in die Hand bekommen, der ihnen die genaueste Uebersicht über Religion und Religionen verschafft (300). So ergibt sich als erste Wirkung der Reden, daß die Hörer von voreingenommener zu objektiver Betrachtung der Religion geführt werden und ein Verständnis der religiösen Phänomene bei ihnen erzeugt wird, welches sie befähigt, künftighin selbst Religion überall zu erkennen, wo sie auftritt.

Indessen erhofft Schleiermacher von seinem Zeugnis noch mehr. Jene verachten die Religion vor allen Dingen, weil sie sie verwechseln mit dem was ihr hier und da ähnlich sieht und womit sie sich allerdings überall vermischt findet (41). Haben sie sie aber erst in ihrer wahren Gestalt erkannt, ist sie ihnen von den fremden Teilen befreit (48) und das an ihr herausgehoben was wahr und ewig an ihr ist (23), ist jenen erst ihr enger Begriff von Religion erweitert und verwandelt, so werden sie nicht mehr imstande sein, die Richtung des Gemüts aufs Ewige zu verachten (31). Sie werden vielmehr davon überzeugt werden, daß es sich in der Religion um die heiligsten Mysterien der Menschheit handelt (5), sie werden darum ein günstigeres Urteil über die Religion fällen, weil sie ihre Notwendigkeit für die Bildung zum Menschtum einsehen werden; eine Notwendigkeit freilich, die nicht mehr auf Nützlichkeitserwägungen oder Spekulationen über das Wesen der Menschen beruht (Otto), sondern auf einer inneren Nötigung. Religion als notwendiges Drittes zu Metaphysik und Moral wird ihnen ihre Würde und Herrlichkeit offenbaren (52) und die Erhabenheit der Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüter wird ihnen gezeigt werden (232ff.). So wird ihnen der Mensch, der in der Anschauung des Universums begriffen ist, ein Gegenstand der Achtung und Ehrfurcht werden (235), und Bewunderung für die Würde der Religion wird sie erfüllen (232, 236), ja sie werden sie als ein himmlisches Wesen erkennen (39).

Ja, noch weitergehende Wirkungen erhofft er sich von seinem Zeugnisse. Seine Hörer sind ja nicht ungebildeter Haufen, sondern Freunde der Künste und der Wissenschaften, Menschen, die streben nach einem vollkommenen Menschentume. Die aber werden bald die enge Verwandtschaft zwischen ihrem Wirken und der Religion erkennen, sind sie es ja gerade, die zur Wiedergeburt der rechtverstandenen Religion beitragen (162, 170—173, 232). Vielleicht werden sie durch die Reden die Religion liebgewinnen (39), wird es gelingen, ihnen Sinn und Begeisterung für sie mitzuteilen (1). Würden sie sich doch des Rufes ihrer innersten Natur bewußt und folgten ihm (123)! Möchten sie doch zur Anbetung hingerissen werden (237)!

All das eben Aufgezeigte sind notwendige und für Schleiermacher selbst gewiß erfreuliche Folgen seiner Darstellung der Re-

ligion, aber nicht ihr Zweck. Diese richtige Einsicht ist selbst bei Otto (VIII) wie bei Wehrung (105) schließlich aus religionphilosophischem Interesse doch wieder verdrängt worden.

Man muß ganz scharf scheiden zwischen dem Bekenntnischarakter der Reden und Wirkungen, die ihr Aussprechen bei den Hörern auslöst. Darin darf einen auch der Umstand nicht irre machen, daß Schleiermacher selbst zuweilen ganz bestimmte Ziele zu erstreben scheint. Das Thema S. 19 „in die innersten Tiefen möchte ich euch geleiten, aus denen sie zuerst das Gemüt anspricht; zeigen möchte ich euch, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was euch das Höchste und Teuerste ist; auf die Zinnen des Tempels möchte ich euch führen, daß ihr das ganze Heiligtum übersehen und seine innersten Geheimnisse entdecken könnt", verheißt doch nur eine mit aller Innigkeit und Leidenschaft vorgetragene Darstellung der Religion, nicht irgend eine wissenschaftliche Erörterung. Und mit der nochmaligen Zielangabe S. 37 steht es nicht anders: „Daß sie aus dem Innersten jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden: das ist es was ich behaupte und was ich ihr gern sichern möchte." Die beiden ersten Sätze könnten an sich das Ziel einer wissenschaftlichen Untersuchung bilden, aber auch sie bedeuten, wie die weiteren Sätze zeigen und wie ein unbefangener Gang durch die Reden bestätigt, nur den Inhalt des begeisterten Zeugnisses eines Frommen von seiner Religion, der von ihrer Würde, ihrem Gottgewirktsein, ihrem unendlichen Werte spricht.

Aus diesem rein religiösen Charakter der Reden erklärt es sich auch, warum all die Leser enttäuscht sind, die eine wissenschaftliche Abhandlung in ihnen suchen. Vieles was den Philosophen, Historiker oder Psychologen an der Religion aufs brennendste interessiert, lassen sie ganz bei Seite und stellen nur das dar, was wahrhaft religiöses Interesse hat. Zu Unrecht wirft man es deshalb Schleiermacher vor, daß er Untersuchungen vorzeitig abbreche oder Erörterungen beiseite lasse, die ein falsches Verständnis im Zusammenhang gern finden möchten. So gewiß es ist, daß Schleiermacher sich vor der Abfassung der Reden mit philosophischen Problemen abgegeben hat und so sicher sich die Spuren dieser Studien überallhin durch die Reden verstreut nachweisen lassen, ebenso verkehrt ist es, wenn man in ihnen eine religionsphilosophische Studie sehen will. Man legte dann Fragestellungen in sie hinein, die in ihnen garnicht enthalten sind. So wenn Otto (VIII) in ihnen Fragen findet wie diese: Was ist Religion? In welchen Geistesfähigkeiten des Menschen wurzelt sie? Wie entspringt sie? Wie erscheint sie in der Geschichte? Was sind Religionen? Was ist Christentum? Was gilt natürlich oder

positiv in der Religion? Wie verhält sich Religion zum sittlichen Handeln? Wie zum Erkennen? usw. Gewiß hat Schleiermacher zu all diesen Fragen eine Stellung, aber ihm liegt garnicht daran hier eine Antwort zu geben. Die Religion steht ihm im Mittelpunkte seiner Darstellung. Nicht was sie ist, sondern was ihr Wesen ausmacht, fragt er. Er stellt keine psychologischen Untersuchungen an, er bringt keine soziologischen Erörterungen. Er beschreibt ihr Wesen, wie es in den historischen Erscheinungen der natürlichen und positiven Religionen, der Kirchen und Sekten erscheint. Nicht fragt er: Wie steht Religion zu Sittlichkeit und Erkennen? Sondern ihm kommt es darauf an, zu zeigen, was Religion sei und wovon sie deshalb getrennt werden müsse. So sehr steht ihm die Religion in der Mitte der Darstellung und Untersuchung, daß all die Beziehungen, die die Religion nach allen Seiten hin hat, zu Moral und Metaphysik und zur Kunst, zu Dogmatik und zu positiven Religionen und Kirchgemeinschaften, daß all dies nur gestreift wird. Und man versteht ihn falsch, wenn man sich etwa wundern wollte, daß er über die soziale Funktion der Kirchen, über die enge Beziehung zwischen Religion und Erkennen oder über die Bedeutuug der konfessionellen Unterschiede im Protestantismus nichts aussagt. Das steht alles in den Reden garnicht in Frage und es kann auch nicht in Frage stehen. Denn das sind Probleme, die sich dem Erkennen stellen, aber nicht der Religion. Was hätte es für einen Wert, Menschen gegenüber, die die Religion verachten, mit wissenschaftlichen Beweisen zu kommen? Damit könnte man wohl ihre Bestreiter zum Schweigen bringen; den Verächtern muß man die Religion selbst darstellen, damit sie daraus ein Gefühl für ihre Würde erhalten. Die Probleme in den Reden sind daher sämtlich keine rein theoretischen, sondern haben eine praktische Abzweckung auf die Religion hin. Die Tendenz der dritten Rede ist nicht, zu wissen, wie überhaupt Religion möglich sei, sondern auf welche Weise die Religion in der Menschheit wirkt und sich durchsetzt. Die vierte zeigt Schleiermachers religiöse Stellung zu den religiösen Gemeinschaften und die Bedeutung solcher Gemeinschaften überhaupt für religiöse Menschen; die fünfte legt seine Haltung gegenüber den positiven Religionen dar. All das sind Fragen, die sich dem religiösen Leben selbst stellen und die einen Teil davon ausmachen. Die weiteren Ausführungen werden es noch rechtfertigen, wenn hier die Aufgabe der Reden gesehen wird lediglich in der Selbstdarstellung der Religion gegenüber Menschen, die sie verstehen und würdigen könnten, wenn sie nur wollten!

Die späteren Auflagen der Reden gehen allerdings z. T. auf die oben angedeuteten Fragen ein. Eben dadurch aber erhalten sie ihren zwiespältigen und unbefriedigenden Charakter. Sie haben die ursprüngliche unmittelbare Selbstdarstellung der Religion vermengt mit Fragen der Religionsphilosophie, der Theologie und des Welt-

erkennens. Der scharfsinnige Denker hat das Werk der impulsiven Religiösen überarbeitet und ihm dadurch seinen edelsten Reiz genommen. So kann alles, was hier über die Reden gesagt wird, uneingeschränkt nur von der ersten Auflage gelten.

Noch ein weiterer Umstand ist für das Verständnis der Reden zu beachten. Sie wollen — vor allem in der ersten Auflage — Zeugnis von der Religion ablegen, nicht aber vom Christentum. Insofern hat O. Ritschl ganz recht, wenn er von einem exoterischen Charakter der Reden spricht. Schleiermachers Christentum wird man nie vollkommen in den Reden wiederfinden, denn das wollte er in ihnen garnicht darstellen. Es ist aber verkehrt, wenn O. Ritschl deshalb in den Reden nicht den vollkommenen und unveränderten Ausdruck von Schleiermachers innerstem Leben sehen will (303 u. ö.). Vielmehr kommt die ganze Kraft und Innigkeit seiner Religion klar und ungemindert in ihnen zur Erscheinung. Wohl daß er vor den Hörern nicht alle Inhalte seines Glaubens ausspricht, weil sie nicht für alle Verständnis haben. Aber die Religion selbst paßt sich in keiner Weise dem niederen Standpunkt der anderen an, und es wäre verkehrt, wollte man die Eigenheiten seines Wesens der Religion aus Anpassung an die gebildeten Verächter verstehen.

Die Methode.

Dem religiösen Charakter der Reden entsprechen Ausgangspunkt und Methode. Georg Wehrung kommt das Verdienst zu, in seiner scharfsinnigen Abhandlung über die theologisch-philosophische Methode Schleiermachers auf die Bedeutung der hier liegenden Probleme hingewiesen zu haben.

Wie alle Erkenntnis, die in sich gegründet sein soll, vom Anschauen, d. h. von Erfahrung ausgehen muß und nicht vom bloßen Begriff, soll sie nicht in sich hohl sein, so auch die Untersuchung über das Wesen der Religion (54). Gegenüber den Versuchen aber Religion in den religiösen oder gar dogmatischen Systemen zu finden, vertritt Schleiermacher nachdrücklichst den für alle religionsgeschichtliche Forschung so wichtigen Satz, daß man auf die Heroen und Erfinder der Religion zurückgehen müsse, wolle man sie selbst und nicht ein sekundäres Gebilde haben (27). Aber selbst in den Urkunden, die von diesen stammen, habe man Religion noch nicht rein; sie sei da stets — oft absichtlich — mit Fremdteilen vermischt (47f). Vielmehr gelte es auf ihre Andeutungen in allen Aeußerungen und edlen Taten gottbegeisterter Männer zu lauschen (30). Hier aber handelt es sich um ursprünglichste Vorgänge, die aus dem geheimen Inneren unseres Herzens stammen, und die versteht vollkommen nur der, der sie selbst in sich erzeugt, und nur solange sie in ihm sind, d. h. nur durch ein congeniales Miterleben (48). Die Fähigkeit, selbst religiös zu erleben, die Begierde, das Universum anzuschauen,

sei die unerläßliche Vorbedingung für alle, die überhaupt über Religion reden und sie verstehen wollen (54).

Methodisch ist dieser Standpunkt innerhalb der Dinge selbst äußerst wertvoll. Was Magnetismus oder sonst ein physikalischer Vorgang sei, mag auch eine Beobachtung der magnetischen Phänomene ergeben. Wenn es sich aber um Aeußerungen menschlichen Geisteslebens handelt, so kann jede äußere Betrachtung immer nur dazu führen, ihnen ihren Platz im menschlichen Geistesleben anzuweisen, nie aber ist sie imstande, uns zu einem wirklichen Verständnis zu führen. Das kann erst die immanente Betrachtung. Was Liebe in sich sei, weiß doch nur der, der irgendwie einmal Aehnliches erlebt hat. Genau so ist es aber auch mit der Religion, gibt man nur einmal zu, daß es sich in ihr um seelische Vorgänge handelt. Man kann allerdings auch dann eine Geschichte solcher Religionen schreiben, ohne je ihre Macht gespürt zu haben; aber man kann nie behaupten, über ihr Wesen etwas Gültiges auszumachen, wenn man keine eigenen religiösen Erfahrungen aufweisen kann (gegen Lipsius 288). Religion kann nur aus sich selbst heraus verstanden werden (39), nur von Innen her kann man zu einer allgemeinen Idee der Religion gelangen (248). Das ist eine Forderung, die der Religiöse nicht aus Willkür erhebt oder aus bloß wissenschaftlichem Interesse, sondern die eine Forderung der Gerechtigkeit wie des wahren Erkennens ist. Während die äußerliche Betrachtungsweise immer nur die äußeren Vorgänge und die Inhalte der Religion sieht und so bestenfalls durch solche Merkmale zu Begriffsbestimmungen kommt, weist die immanente Betrachtung das lebendige Prinzip auf, das die Religion zur Religion macht, das was macht, daß die Religion „west". So kommt es, daß wir bei solcher Wesensbestimmung der Religion in erster Linie von der psychischen Form der Religion etwas erfahren und erst von hier aus von ihren Inhalten und ihren Wirkungen und Gestaltungen. Daß Schleiermacher aber gerade diesen Weg einschlug, lag kaum daran, daß seine Zeit Dogmen und geschichtliche Ueberlieferungen ablehnte (Dilthey 418), sondern an seinem eigenen religiösen Erleben.

Aber wie kann man überhaupt von der eigenen religiösen Erfahrung zum Wesensbegriff der Religion durchdringen? Möglich wäre ja der Weg der Analyse eigener und fremder Erlebnisse aller Zeiten, aus denen man dann durch Abstraktion einen Begriff erhalten könnte, der nur das enthielte, was allen Religionen gemeinsam ist. In der Tat scheint Otto (XVII) das auch für Schleiermachers Pflicht gehalten zu haben (ebenso Noth 880), wenn er ihm den Mangel einer sorgfältigen psychologisch-historischen Gewinnung des Wesens der Religion zum Vorwurf macht. Aber nichts wäre verfehlter als dies. Solch ein rein empirisch gewonnener Allgemeinbegriff ist seinem Wesen nach nicht nur unvollendet, sondern auch unvollendbar. Er hat Gültigkeit nur für die Erscheinungen, aus denen er gewonnen ist und müßte sich jeder Zeit Verbesserungen durch neue

Erfahrungen gefallen lassen. Gerade durch historisch-psychologische Analyse und Vergleichung, die sich so streng wissenschaftlich gebärdet, käme man nie zu einem Begriff, der mehr als hypothetischen Wert hätte. Und doch scheint Schleiermacher selbst S. 41 diesen Weg einschlagen zu wollen. Da Religion nie mehr rein vorkomme als abgesondertes Vermögen des Geistes und zudem viele Erscheinungen sich finden, die Schleiermacher trotz ihres Namens nicht mehr als Religion gelten läßt, so will er auf jene kindlicheren Zeiten zurückgehen, wo alles noch abgesonderter und einzelner war. In Wirklichkeit hat er nie diesen Ausgangspunkt in der Frühgeschichte genommen, das wäre eine historische und psychologische Unmöglichkeit, wenn sie auch heute noch immer wieder versucht wird. Die Grundlage der Reden ist Schleiermachers eigenes religiöses Bewußtsein. Von ihm, und nur von ihm aus will er alle Religion verstehen.

Jeder Mensch, der Religion hat, weiß auch intuitiv, was diese Religion sei und kann von den Vorgängen seines Seelenlebens angeben, ob sie Religion seien oder nicht. Aus dieser Gewißheit des eigenen religiösen Bewußtseins nimmt Schleiermacher seinen Wesensbegriff. So stammt auch bei Schleiermacher das Wesen der Religion nicht aus psychologischen Untersuchungen oder logischen Abstraktionen, sondern aus dem unmittelbaren Bewußtsein um seine Religion. Daher kommt es, daß S. 50ff. ohne jede Vorbereitung die Bestimmung der Religion als Anschauung und Gefühl auf den Plan tritt. Genau so ist es auch mit den zahlreichen Angaben über einzelne Eigenschaften der Religion, die im Laufe der Ausführungen ohne Ableitung unvermittelt auftauchen: Sie stammen nicht aus Dogmatismus oder Willkür, sondern aus den eigenen lebendigen Erfahrungen des Verfassers. Es hängt mit dem Wesen des menschlichen Seelenlebens zusammen, daß uns die Tatsachen des unmittelbaren Bewußtseins als absolut gewiß erscheinen. Und so kommt es auch, daß einer solchen höchsten und allgemeinsten Formel für das Wesen der Religion die Gewißheit der Allgemeingültigkeit eignet. Von ihr aus kann man daher jeden Ort in der Religion finden und ihr Wesen und ihre Grenzen auch im Einzelnen aufs Genaueste bestimmen (55). Das kann natürlich nicht heißen, daß begriffliche Formeln für das Wesen oder durch Analyse gewonnenen Elemente nun Anspruch darauf erheben könnten, ohne weiteres wissenschaftlich einwandfreier und vollständiger Ausdruck des religiösen Vorgangs zu sein. Sie unterliegen vielmehr der wissenschaftlichen Kritik. Was dem Religiösen unmittelbar gewiß ist, ist lediglich die Idee des Wesens seiner Religion. Dieser allein kann Allgemeingültigkeit zukommen. Aber es besteht bei solchen Vorgängen seelischen Lebens, mögen sie einem noch so bewußt sein, immer die Schwierigkeit, sie begrifflich genau zu fassen. Aufgabe der Untersuchung ist es also, festzustellen, welcher Art dieses Wesen sei, ob es alle aufgeführten Erscheinungen der Religion wirklich erkläre und ob

die von Schleiermacher angeführten Merkmale des Wesens als genügender und treffender Ausdruck für dessen Idee gelten können.

Es muß gleich hier ein Irrtum abgewehrt werden, als sei Schleiermachers Methode die des subjektiven Empirismus (Dilthey 418, Noth 880), weil er von der eigenen Erfahrung ausgeht. Zwar ist ihm sein religiöses Bewußtsein die Grundlage, aber sein Wesensbegriff ist intuitiv gewonnen, nicht durch Vergleichung mit den übrigen seelischen Vorgängen, wie es der bloße Empirismus ist. Schleiermacher schlägt den Weg ein, der in der neueren Wissenschaft der übliche geworden ist. Von seinem Begriff ausgehend, der zunächst den Wert einer Hypothese hat, und ihn darstellend, zeigt er dann an seiner allgemeinen Verwendbarkeit im Lauf der Untersuchung, daß ihm der Wert einer Theorie zukomme. Er geht denselben Weg, den er S. 24 von seinen Gegnern zur Rechtfertigung ihres Religionsbegriffes verlangt hatte. Unter diesem Gesichtswinkel ist vor allem die fünfte Rede bedeutsam, die an zwei konkreten Gebilden, dem Judentum und dem Christentum, nachweist, daß in der Tat sein Wesensbegriff richtig ist.

Hierbei kommt ihm sein Ausgehen vom eigenen religiösen Leben zugute. Er braucht sich bei der Betrachtung der Religion anderer Menschen nicht an die äußeren Vorgänge zu halten, er ist in der Lage, das zu tun, was er von seinen Hörern verlangt: fremde Religiosität nachzufühlen und mitzuerleben. So allein wird es ihm möglich, festzustellen, ob anderweit Religion überhaupt vorhanden sei oder nicht.

Steht nun aber sein Verfahren nicht im Widerspruch mit unserer Behauptung, die Reden seien ein religiöses Erzeugnis? Sind sie nicht vielmehr psychologische Untersuchungen und geschichtliche Induktionen? (Otto XVI). Wehrung hat sogar die Fragestellung der Transzendentalphilosophie in den Reden wiederfinden wollen (S. 110, ähnlich Otto XVI). Das ist nun ganz verfehlt, denn die Reden sind alles andere als Forschungen nach dem religiösen Apriori. Gewiß hat Schleiermacher sich mit der Transzendentalphilosophie beschäftigt, gewiß kehren die Anklänge daran in den Reden wieder; ja man kann die Anlage zur Religion, die S. 144 plötzlich auftaucht, als das religiöse Apriori ansehen. Aber es ist doch beachtenswert, daß für diese Anlage keine Begründung ihrer Apriorität auf Grund kritischer Untersuchungen gegeben wird, sondern daß sie einfach hingestellt wird als Postulat der religiösen Menschheitsbetrachtung. Allein die von Wehrung (S. 144) behauptete Tatsache, daß das Wesen in den Reden nicht ein nacktes Bewußtsein bedeute, sondern einen zu erwerbenden Lebensgehalt, hätte ihn darauf aufmerksam machen müssen, daß die Anklänge an die Fragestellung der kritischen Philosophie in den Reden nur ganz äußerlich sein können. Denn dort handelt es sich um objektiven uninteressierten Erkenntnisdrang, ob Religion etwa auf unmittelbaren Bewußtseinstatsachen begründet sei,

Untersuchungen, die ganz im allgemeinen durchgeführt werden müssen. Hier fragt er, welche empirischen Tatsachen auf psychologisch und soziologischem Gebiete der Entwicklung der Religion gerade im gegenwärtigem Zeitalter hinderlich seien. Für die Reden handelt es sich nicht darum, auf Grund welcher aprioriischen Tatsachen und Fähigkeiten unseres Geisteslebens es zur Religion überhaupt komme, sondern was für empirische psychologische Vorgänge auftreten müssen, damit eine konkrete Erscheinung Religion genannt werden könne, und was für empirische Vorbedingungen erfüllt sein müssen, damit religiöse Vorgänge überhaupt auftreten können. Das ist der Sinn des ersten Hauptteiles der dritten Rede (144—161), die man so gerne zur Begründung der transzendentalen Fragestellung anzuführen pflegt. Es ist bedauerlich, daß Wehrung, der auf der einen Seite die Unterschiede in den Methoden der Glaubenslehre nnd der Reden so klar herausgearbeitet hat, sich auf der anderen Seite doch hat verleiten lassen, die transzendentale Untersuchungsweise der Glaubenslehre auch in die Reden hineinzuinterpretieren.

Aber ist mit dieser Abweisung der transzendentalen Fragestellung nicht zugleich gezeigt worden, daß in den Reden eine psycholgische Abhandlung vorliegt? Und wird dadurch nicht doch der behauptete rein religiöse Charakter der Reden zerstört? In der Tat mag es so scheinen: Eine religions-psychologische und soziologische Abhandlung über Religion; auf Grund persönlicher Kenntnisse der Religion, aber eben doch wissenschaftlich. Auch dieser Schein muß zerstört werden. Zwar liegen auch psychologische und soziologische Erwägungen ohne Zweifel den Reden zugrunde; aber er verwertet in seiner Darstellung bloß deren Ergebnisse und die Begriffe der Psychologie, ohne wissenschaftliche Ableitungen zu geben. Die Reden wollen keine religions-psychologische Untersuchung sein und sind es nicht! Sie gehen nicht aus von der Erkenntnis der menschlichen Natur, sondern von dem erlebten Gegensatz der Religion zu Metaphysik und Moral. Und ebenso liegt Schleiermacher nichts an Begründungen und Zusammenhängen; er beschreibt die Vorgänge und überläßt es dem Leser, sich, wenn es ihm wichtig scheint, die Gründe selbst zusammenzutragen.

Ihm kommt es ja erster Linie garnicht auf eine wissenschaftliche Darstellung an, sondern auf eine religiöse Betrachtungsweise der Phänomene. Mit Religion müsse man die Religionen anschauen (542); die eigentlichen religiösen Ansichten müsse man zu finden suchen, denn Religion habe gerechten Anspruch darauf, religiös gerichtet zu werden (243). Religion könne nun einmal nur verstanden werden, wenn man von ihr ausgehe und wenn man sie selbst religiös zu verstehen sich bemühe (39). Gerade die dritte Rede ist lehrreich für sein Verfahren. Nicht zeigt er, wie man die Menschen zu Religion erziehen kann, sondern als Religiöser weiß er, daß man bestenfalls die Hindernisse für das Erscheinen der Religion beseitigen

kann. (1. Hauptteil). Viel wichtiger ist zu sehen wie nun das Universum selbst sich seine Verehrer und Bewunderer bildet (143), auch da, wo man es am wenigsten erwartet, nämlich unter den Verächtern der Religion (2. Hauptteil).

Von dieser religiösen Betrachtungsweise aus erklären sich allein seine Fragestellungen. Erlebnishaft ist ihm bewußt, daß Religion etwas anderes sei als Metaphysik und Moral (1). Von diesem Gegensatz also geht er aus (50), nur diesen Gegensatz betrachtet er, nicht die Verbindungslinien. Von hier aus werden die Elemente der Religion, Anschauung und Gefühl, betrachtet und bewertet. Die ganze 2. Rede ist durchzogen von dieser ständigen Gegenüberstellung. Das Thema der dritten Rede war schon aufgewiesen: Wie kann und wie wird es in der jetzigen Zeit zu Religion kommen? Was empfinde ich als Religiöser als Hemmung, wo und wie sehe ich die Entwicklung der Menschheit auf die Religion? Die vierte Rede ist eine religiöse Deutung des jetzigen Menschheitszustandes und ihrer religiösen Gemeinschaften: Die unsichtbare Kirche der Gläubigen und die Staatskirchen. In der fünften Rede werden die bestehenden Religionen religiös betrachtet und gewertet und die Religionsgeschichte einmal religiös aufgefaßt: Was bedeutet dem Frommen das Werden und Vergehen der Religionen? Die Tatsache, daß die Reden keine objektive wissenschaftliche Beschreibung der Religion geben, ist der Kritik nicht entgangen. Nur daß sie den Tatbestand nicht genau erfaßt, wenn sie von metaphysischen Voraussetzungen seines Religionsbegriffes spricht. Diese Voraussetzungen sind eben gerade religiös und nicht metaphysisch.

Der religiösen Betrachtungsweise entsprechen Schleiermachers Methoden. Seine Kritiker haben ganz recht, wenn sie an den Reden bald lobend, bald tadelnd, den Mangel an strengen Methoden, Begriffen und Beweisen hervorheben. Nur bedeutet es einen Mangel am Verständnis der Reden, wenn man Schleiermacher Mangel an Konsequenz vorwirft. Seine religiöse Betrachtung der Religion will ja gar keine Wissenschaft sein. Wenn der Religiöse redet, will er seine Religion für andere darstellen zum Mitgenießen oder um sie für Religion empfänglich zu machen. In beiden Fällen aber wendet er sich nicht an das Urteilsvermögen — damit könnte er garnichts erreichen — sondern er muß versuchen, verwandte Saiten in jenen erklingen zu lassen. Dadurch ist aber von vornherein eine Gleichgültigkeit gegen syllogistische Schlüsse gegeben. Wo er Schlüsse zieht, beruhen sie meist auf Analogie. An Stelle logischer Begründung beruft er sich auf die religiöse Erfahrung, so S. 65 der religiöse Beweis für die Notwendigkeit alles Seienden, und die Wahrheit aller Anschauungen des Unendlichen oder S. 287, wo die Notwendigkeiten der Religion als ewig und übergeschichtlich hingestellt, also auf religiöser Erfahrung begründet wird. Auch seine Argumentationen vom Wesen des Menschen aus beruhen nicht auf einer Ab-

leitung des Wesens, sondern auf einer intuitiven Schau seines eigenen Seins. Oder man nehme seine Erörterung über Gott und Unsterblichkeit (123ff); die praktischen Argumente sind ihm hier offenbar wichtiger als Deduktionen. Ebenso weist er die Verträglichkeit von Pantheismus und Personalismus aus dem religiösen Erleben nach (257) oder begründet die positiven Religionen durch die persönlichen Erlebnisse (260ff.).

Es ist also durchaus falsch, wenn die Kritik in den Reden Spekulationen sieht und meint, Schleiermacher hätte die Reden selbst so verstanden. Aus S. 18—20 will Otto als Schleiermachers Meinung entnehmen, vor Ungebildeten solle man predigen, nicht aber spekulieren, wie in den Reden. In Wirklichkeit ist der Gegensatz ein anderer: Jenen solle man nur bisweilen die Religion zeigen und auch da nur einzelne Blitze; in ihrem tiefsten Sein (innersten Tiefen, innersten Geheimnissen), hat es bloß Sinn, sie Gebildeten darzustellen. Ebenso faßt Otto, in einer Anmerkung zu Beginn der dritten Rede (S. 68) die Reden als theoretische Auseinandersetzungen im Gegensatz zu affektvoller Selbstdarstellung des frommen Empfindens. Schleiermacher selbst denkt darüber ganz anders. Der Sinn seiner Worte ist; Aussprechen der Religion allein führt andere noch nicht zur Religion. Wo das Universum nicht den Erfolg gibt, ist all unser Reden vergebens. Aber doch empfindet er seine Reden selbst durchaus als Religion, sagt er doch ausdrücklich, er wollte nicht aus dem Gebiet der Religion hinausgehen (142) und nicht etwa eine Pädagogik des religiösen Lebens geben (138). Und genau so wie bei jeder anderen religiösen Rede würden auch viele seiner Worte ohne Erfolg zu ihm zurückkehren (135). Die Reden wollen also nichts als Religion sein, und ihr Verfasser ist auch eifrigst bemüht, sie in diesem Sinn vorzutragen.

Freilich ist trotzdem der Charakter der Reden nicht einheitlich. Neben der religiösen Betrachtung finden sich in der Tat überall versprengt psychologische Darstellungen und philosophische Beweise. Diesen Doppelcharakter der Reden hat Wehrung vor allem hervorgehoben. So richtig diese Beobachtung aber auch ist, so kann man doch ihm nicht Recht geben mit seiner Behauptung (106), daß religiöse Selbstbezeugung und philosophische Erörterungen in den Reden Hand in Hand gingen. Was jene mutig ausspreche, dem drücke diese das Siegel der Wahrheit auf. Oder wenn er gar im Gegensatz zu früherer besserer Einsicht (105) behauptete, die Religion vollziehe mit Hilfe der transzendentalen Methode ihre Konstituierung! Schleiermacher verwendet im einzelnen wohl auch die philosophische Methode, aber sie hat keinen Vorrang vor der religiösen. Im Gegenteil stehen auch die philosophischen Erörterungen ganz im Dienste der religiösen Abzweckung: Sie wollen Darstellung und überzeugen. Aber nie bekommt die religiöse Aussage erst durch die philosophische Erörterung ihre Gewißheit. Gerade die berühmte Darlegung, Reden

112—115, die Wehrung zum Beweise seiner These heranzieht, kann nicht dafür in Anspruch genommen werden. Nach Wehrung handelt es sich hier um eine förmliche Deduktion der Beziehungen zwischen Religion, Metaphysik und Moral, hier sei der endgültige Nachweis von der Notwendigkeit der Religion gegeben. Stange hat hier eingewandt, daß es sich doch nur um eine ideelle, nicht um eine absolute Notwendigkeit handele: Die Religion sei deshalb wünschenswert, weil sie erst die menschliche Bildung vollende. Dagegen hat Schl. seine tiefste, religiöse Ansicht über die Notwendigkeit der Religion garnicht hier, sondern schon S. 65 damit begründet, daß für die Religion eben alles, was sei, als notwendig erlebt werde. Es wird also bei den Erörterungen über philosophische Fragen gerade an entscheidenden Stellen die erfahrungsmäßige religiöse Gewißheit als Argument angeführt.

Und so gewiß es auch ist, daß die drei letzten Reden sachlich die Rechtfertigung der zweiten sind — das Wesen der Religion wird als treibendes Prinzip in der Entwicklung der Menschheit und als gestaltendes Element in religiösen Gemeinschaften und positiven Religionen aufgewiesen —, so sicher es doch auch, daß sie nicht um dieses Zweckes willen geschrieben sind. Religion erweist sich bei religiöser Betrachtung der Fragen dieser drei Reden als das, was sie nach der zweiten Rede sein soll. Diese Erweisung tritt mit innerer Notwendigkeit auf, aber ist nicht Ziel eines philosophischen Beweises. Die Geschichte rechtfertigt ihn, nicht er rechtfertigt sich durch die Geschichte. Oder um ein Einzelbeispiel zu nehmen: er beweist zwar nicht die Unentbehrlichkeit der Religion. Aber im Laufe seiner Erörterungen springt sie von selbst aus seiner Fassung des Wesens der Religion hervor, so z. B. in den Ausführungen 108—115. Wenn er von Wundern, Offenbarungen und anderen Dingen der Religion spricht (115—123), so sind das nicht Begriffe, die er aus dem Wesen der Religion deduziert hat, sondern sie selbst sind das Wesen der Religion, und sie erwähnen heißt nur die Religion von einer andern Seite her darstellen. Wo also in den Reden philosophisch-psychologische und soziologische Erörterungen auftreten — und sie finden sich überall —, da sind sie nie als Darstellungsziel anzusehen. Wie Religion Selbstzweck ist und durch keinen außer ihr liegenden Zweck begründet werden darf (31, 36), so werden auch die Reden nur dann richtig verstanden, wenn man in ihnen nicht mehr sehen will, als eben Zeugnisse eines Frommen von seiner Religion und ihnen infolgedessen jede wissenschaftliche Absicht fernhält.

Schleiermacher selbst ist jedenfalls unschuldig daran, daß man in seinen Reden die transzendentale Methode hat finden wollen. Wenn er S. 19f. die transzendentale und seine Methode in Parallele setzt (nicht identifiziert, wie es nach Wehrung scheinen könnte), so ist gerade der Endzweck beachtenswert: Jene will das Wirkliche als ewig und im Wesen der Menschheit notwendig gegründet auf-

weisen, diese will zu den innersten Tiefen geleiten, zeigen, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was einem das Höchste und Teuerste ist. Man sieht sofort, daß hier keine Deduktion möglich ist und daß ihr letztes Ziel, die Abgabe eines Werturteiles, nur erreicht werden kann durch ihren unmittelbaren Eindruck, nicht aber durch noch so scharfsinnige Beweise. Wenn dagegen die philosophische Methode der religiösen gleichberechtigt zur Seite stünde, so müßte man gegen die Reden mit Recht den Vorwurf erheben, daß sie von dieser Methode einen sehr ungenügenden Gebrauch machten.

Freilich gibt es in den Reden neben Stellen, die von dem Feuer einer innigen und leidenschaftlichen Religiosität durchglüht sind, andere, die den Leser kühl lassen. So sehr die Reden auch Religion sein wollen, so wenig ist es ihnen gelungen, in allen Teilen den Charakter der Unmittelbarkeit zu wahren. Wie es Schleiermacher einmal selbst ausgedrückt hat: Der Geist geht oft schon auf dem Wege vom Munde zum Ohre verloren.

Der religiöse Charakter der Reden offenbart sich nun auch in der Darstellungsweise. Schon der rednerische Schwung sollte es einem verraten, daß hier keine trocknen wissenschaftlichen Erörterungen vorliegen. Mehr noch aber als der Ausdruck ist die Methode der Darstellung bedeutsam. Anders als alle Wissenschaften haben die Reden hier ihr eigenes Verfahren. Sie stellen die Religion dar als das, was sie ist, sie beschreiben sie und lassen sie durch sich selbst wirken. Und nicht nur einmal tun sie das; sie geben eine ganze Reihe von Ansichten. Es ist nicht anders, als wenn ein Künstler uns ein Standbild zeigt. Von jeder Seite her hat man es ganz und von jeder Seite her doch ein anderes Bild. So ist es möglich, daß Schleiermacher zwanzigmal die Religion definieren kann und jedesmal die ganze Religion und jedesmal dieselbe Religion, nicht wie es Otto (XVII) will, unter sich fein aber deutlich abgestufte Bezeichnungen und nur scheinbare Synonyma. Und das versetzt einen auch wieder in die Lage, Späteres zur Erklärung von Früherem heranzuziehen. Es ist ja nicht so, als ob das Spätere die Folge oder die Wirkung des Früheren wäre und als ob das Erste nur notwendige Voraussetzung des Kommenden sein sollte. Die ganzen Reden sind ein Gerüst, das sich gegenseitig hält: Ueberall wird der Wesensbegriff der Religion vorausgesetzt und überall offenbart sich vom neuem seine Berechtigung. Eben darum aber versteht man die Reden nur dann vollständig, wenn man sie als ein organisch zusammenhängendes Ganzes nimmt. Man kann sich nicht willkürlich auf einzelne Teile beschränken und sie für das Wesentliche erklären, wie A. Ritschl das tut. Erst wenn einem aus dem Ganzen das Wesen der Religion klar geworden ist, kann man die Einzelheiten verstehen. So umständlich dieses plastische Verfahren scheint, so muß man ihm doch andererseits zugeben, daß es besser als jedes

andere geeignet ist, die Religion in das rechte Licht zu stellen. Wie der Künstler nicht durch gelehrte Abhandlungen von der Schönheit seines Werkes überzeugt, sondern dadurch, daß er es unmittelbar auf den Beschauer oder Hörer wirken läßt, so erwartet auch Schleiermacher einfach von seiner Darstellung der Religion, daß sie bei den Hörern das Gefühl ihrer Herrlichkeit wecken werde.

Wenn so die Reden religiöse Aussprache sind und sein wollen, so hatte doch die Religionsphilosophie des vorigen Jahrhunderts ein Recht, von den Reden auszugehen, und das ist auch der berechtigte Kern an der Behauptung, die Reden seien religionsphilosophische Studien. Die Reden bleiben wissenschaftlich wertvoll, weil in ihnen ein wissenschaftlich geschulter Geist sich über die Religion ausspricht. Daß das, was Schleiermacher erlebte und darstellte, auch Religion war, unterliegt gleichfalls keinem Zweifel, und so beiben die Reden stets auch ein klassisches Zeugnis für die Religion überhaupt.

Hier stoßen wir auch an die Grenze der Schleiermacherschen Methode. Eine Auseinandersetzung mit seinen Ausführungen ist im Grunde nur dem möglich, der mit ihm über die Natur der religiösen Vorgänge einig ist, d. h. der die Religion ebenso erlebt wie er. Schleiermacher hat das offenbar für möglich gehalten, denn er verlangt als Vorbedinguug der Auseinandersetzung lediglich, daß man das Ursprüngliche in sich selbst erzeuge. Dieser Ausgang von einer gemeinsam anerkannten Erfahrungstatsache ist gewiß sehr wertvoll; er verhindert, irgend etwas willkürlich als Religion zu konstruieren. Aber andererseits: Erlebt jeder die Religion so, wie Schleiermacher sie erlebt hat? Oder ist wenigstens sein Wesen der Religion imstande, alle Erscheinungen, die sich Religion nennen, zu umfassen und zu erklären? Eine Untersuchung hierüber würde weit hinaus führen über das Ziel, das sich diese Arbeit gesteckt hat. Hier wird es sich lediglich darum handeln, aufzuweisen, was Schleiermacher als Wesen der Religion vorschwebt und in welcher Weise er in den Reden davon Gebrauch macht. Aber auch wenn man jene Aufgabe erfüllt hätte, könnten die Reden bestenfalls als Grundlage für eine Religionsphilosophie dienen. Denn eine philosophische Behandlung der auf Religion bezüglichen Fragen, die ihren Aussagen Allgemeingültigkeit zuerkannt wissen will, kann nicht wie Schleiermacher die Phänomene mit Religion ansehen und beurteilen. Mit dem Verfasser der Reden kann sich nur der verständigen, dem Religion einmal in seinem Leben schon irgendwie aufgeleuchtet ist. Hierin liegt begründet, daß die Reden gar keinen außerhalb liegenden Zweck haben können; sie dienen lediglich der Verständigung unter Religiösen oder der für Religion wenigstens Empfänglichen. So versteht man nun auch, warum Schleiermacher den Verächtern immer wieder zuruft, sie seien ja schon auf dem Wege der Religion, gerade ihre Bemühungen bereiteten die neue Religion vor. Nicht Religionsphilosophie sind die Reden, sondern Homilien über die Religion.

Das Wesen der Religion.

Auf Grund unmittelbaren religiösen Bewußtseins hat Schleiermacher sein Wesen der Religion gefunden. Was aber bedeutet ihm „Wesen"? Ist es ein Allgemeinbegriff, wie Huber annimmt? Schleiermacher selbst hat vor dieser Verwechslung gewarnt. Denn Allgemeinbegriffe werden durch Abstraktion gewonnen, das Wesen aber durch immanente Betrachtung. Und deshalb kommen ihnen auch ganz verschiedenartige Funktionen zu (255f., 281).

Der Allgemeinbegriff umfaßt sämtliche Merkmale, die einem Gegenstande regelmäßig zukommen, sowohl diejenigen, die er mit anderen gemein hat, als auch die unterscheidenden. Er ist ein Merkmalkomplex, durch den dem Gegenstande sein Ort im System der Begriffe eindeutig zugewiesen wird. Der Wesensbegriff dagegen befaßt nur solche Merkmale in sich, durch die der Gegenstand seine Eigenart erhält; diese Merkmale aber kommen ihm notwendig zu, sie bestimmen seinen Platz unter den realen Gegenständen. Die Merkmale des Allgemeinbegriffs kann man vermehren und vertauschen und erhält dann Arten der Gattung; wollte man am Merkmalkomplex des Wesensbegriffes etwas ändern, so erhielte man einen neuen Gegenstand. Dagegen gibt es beim Wesen Qualitätsunterschiede, die Merkmale können in verschiedem starkem Grade vorhanden sein, ohne daß das Wesen geändert würde, während beim Allgemeinbegriff sich daraus neue Arten ergäben. Insofern der Wesensbegriff die notwendigen Merkmale unter sich befaßt, ist er Normbegriff, was der Allgemeinbegriff um seiner Unvollendbarkeit willen nie sein kann. Der Wesensbegriff bestimmt, welche Merkmale zentrale Stellung einnehmen müssen. Damit ist er aber alles andere als ein bloßes Abstraktum (O. Ritschl), ein Gedankending (Huber). Er ist vielmehr der konkreteste lebendigste Teil, er ist nicht der Ergänzung bedürftig, um Individuum zu werden, sondern er ist principium individuationis. Daher kommt es, daß Schleiermacher in der fünften Rede nicht einem abstrakten Religionsbegriff gegenüber von den konkreten Religionen spricht, sondern von den Religionsindividuen, die am Wesen der Religion Anteil haben.

Als Normbegriff ist es ihm weiter möglich, an Stelle des äußerlichen Schematismus des Abstraktionsverfahrens mit Sicherheit die Stellen aufzuweisen, wo Religion vorkommt, auch in Erscheinungen, die gemeinhin garnicht mehr als religiös gelten (Spinoza), und andererseits kann er Gebilden Religion absprechen, die sehr anspruchsvoll mit dieser Behauptung auftreten, z. B. der natürlichen Religion. Während der Allgemeinbegriff kein Mittel hat, von der Religion aus ein Urteil zu fällen über den religiösen Wert oder Unwert einer Erscheinung, ist jener dazu imstande. Nun kennt Schleiermacher allerdings neben dem Wesen der Religion auch einen Allgemeinbegriff. Von ihm aus zeigt er z. B. die verschiedenen

Arten der Religion; chaotische, pluralistische, monotheistische. Aber er hat diesen Allgemeinbegriff doch allzeit vom Wesen unterschieden, und er hat auch weiterhin immer betont, daß solche Einteilungen für die konkrete Religion belanglos seien. Man mißversteht Schleiermacher vollkommen, wenn man meint, er habe das Wesen für die ganze Religion genommen (Huber S. 18, auch Ritschl). Es ist ihm nur der unentbehrliche Bestandteil aller Religion. Und ebenso verkehrt ist es, wenn er von seinem Wesensbegriff aus Religion von anderen Erscheinungen scheidet, daraus zu folgern, er stelle den Menschen vor die Entscheidung: entweder Religion oder Metaphysik. Die logische Trennung der Religion von Metaphysik und Moral schließt einen seelischen Zusammenhang in der Einheit des Subjekts nicht aus. Aber deshalb ist es doch notwendig, daß man sich bewußt sei, was nun an den seelischen Regungen Religion und was es nicht sei. Diese Klarheit vermittelt das Wesen der Religion.

Genau so beruht es auf einem falschen Verständnis des Wesens, wenn ein Teil der Kritiker findet, das Ganze und das Allgemeine der Religion gingen darin ungehörig durcheinander. Daran ist allerdings richtig, daß Schleiermacher, wenn er von Religion redet, ungenau im Ausdruck bald den Begriff bald das Wesen meint. Aber eine genaue Vertiefung in die Reden zeigt doch, daß ihm der Unterschied deutlich bewußt ist, und daß er nicht den Begriff als Wesen gelten läßt. Mir scheint, daß der Kritiker der Reden nicht sowohl die Aufgabe habe, Ungenauigkeiten der Ausdrucksweise bei Schleiermacher festzustellen, als vielmehr sich bemühen müsse, das zu erkennen, was Schleiermacher *gemeint* hat, um das bleibend Wertvolle herausstellen zu können. Die Widersprüche z. B., die Kirn (595) finden will, daß einmal die Religion sich nur in der Gesamtheit der Religionen finde und dann doch in jeder ganz sein soll, erklärt sich daraus, das im ersten Fall der Allgemeinbegriff gemeint ist, im zweitem aber das Wesen. Die Religionen der fünften Rede sind nicht Teile der einen unvollendbaren Religion, sondern individuelle Gestaltungen des einen Prinzips, das allerdings in allen immer ganz sein muß. Schon aus diesen allgemeinen Erwägungen wird klar, daß das Wesen nicht in einer inhaltlichen Bestimmung bestehen kann; es muß eine Form sein, unter der alle Religionen auftreten.

Worin besteht nun nach Schleiermacher das *Wesen der Religion*? Die Mehrzahl der Kritiker hat zu diesem Zwecke versucht, aus den Reden die Religion oder Weltanschauung ihres Verfassers herauszustellen, meinend, er wolle damit eine neue Religion geben, die er als Normalreligion ansähe. Aber man tut Schleiermacher Unrecht, wenn man glaubt, er habe es auch nur im Unklaren gelassen, ob er eine neue Religion gründen wolle. Seine Vorschläge in der vierten Rede auf Trennung des Staates von der Kirche und auf Gründung freier religiöser Verbände bedeuteten doch nicht die Organisierung einer neuen Religion, sie sollten lediglich bezwecken,

dem Erlebnis innerhalb der Religion wieder freien Raum zu schaffen. Und die Ausführungen S. 181—184 bezeichnen doch nur die Auswirkungen des Erlebnisses im Kultus. Ebenso bedeutet die Beschreibung des Christentums S. 291 ff. nicht die Konstituierung einer neuen Religion, sondern die Zurückführung des Christentums auf Erlebnisgrundlagen.

Andere meinten, man müsse wenigstens die Welt- und Menschenanschauung der Reden genau kennen, weil sie Voraussetzung und Hintergrundung seiner Beschreibung und Deutung der Religion bilde. Wenn das auch für die Deutung zutrifft — die Reden sind nun einmal eine religiöse Betrachtung der Relegion —, so ist doch die Beschreibung unabhängig davon, man erschwerte sich also unnötig die Arbeit. Trotzdem Schleiermacher immer wieder ausspricht, daß sein eigenes religiöses Erleben für ihn Ausgangspunkt der Darstellung sei, trotzdem er von den Hörern (auch von seinen Kritikern) vor allem Einstellung auf diesen Standpunkt verlangt, sind noch der Fälle sehr wenige, wo man versucht hat, einmal die Aussagen des Religiösen von seiner Religiosität her zu verstehen. Liegt es daran, daß wir selbst so wenig erleben, daß für uns Weltanschauungen und Wissenschaft unser Innenleben bestimmen? Vollkommen jedenfalls verbaut man sich den Weg zum Verständnis seines Wesens der Religion, wenn man ihren Gegenstand zum Ausgangspunkte nimmt. Schleiermacher betont ja gerade, daß Religion mit Metaphysik und Moral ihren Gegenstand gemeinsam habe: Das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm (41). Man muß sich, will man ihm gerecht werden, erst über das Wesen der Religion geeinigt haben, ehe man beurteilen kann, ob von hier aus ihr Gegenstand richtig bestimmt ist.

Worin besteht aber dieses Wesen? Eine genaue Formulierung findet sich nirgends, man muß es sich aus den Reden erst selbst herausarbeiten. Ganz allgemein drückt er es so aus, daß Religion ihren Stoff ganz anders behandele, wie Metaphysik und Moral, daß sie ein anderes Verhältnis des Menschen zu ihm ausdrücke und bearbeite, eine andere Verfahrungsart und ein anderes Ziel habe (42). Gehen wir aufs Einzelne, so wechseln zwar auch hier die Bezeichnungen, doch lassen sich zwei Momente dabei herausstellen. Einmal wird Religion dargestellt als eine seelische Tätigkeit, so um nur ein paar Beispiele zu erwähnen: S. 2 Gefühl für das ewige und heilige Wesen; an das Universum denken; S. 11 das Himmlische und Ewige als Gegenstand des Genusses und der Vereinigung; S. 12 Liebe zum Höchsten; S. 51 im Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen; S. 53 Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur; S. 54 Begierde, das Unendliche anzuschauen; S. 80 den Weltgeist lieben und freudig seinem Wirken zuschauen; S. 140 das ursprüngliche Licht des Universums in sich einsaugen; S. 232 Sinnen, Schauen, Ergreifen und Fühlen. All diese Einzel-

heiten seelischer Tätigkeit finden ihren zusammenfassenden Ausdruck in der Formel, die sich durch die Reden wenigstens in der ersten Auflage als Leitmotto hindurchzieht: Das Wesen der Religion ist Anschauung und Gefühl (von S. 50 ab häufig). Möchte es aber nach der zweiten Rede so scheinen, als sei diese Bestimmung der Religion durch Anschauung und Gefühl bereits ein erschöpfender Ausdruck für das Wesen der Religion, so finden sich daneben doch noch eine ganze Reihe Aussagen, die es näher bestimmen: Religion ist auch eine im Inneren des Menschen wirkende Kraft. So gleich S. 5: Was, seitdem ich denke und lebe, die innerste Triebfeder meines Handelns ist, S. 12 Höheres Leben; dann die berühmte Stelle S. 14 ff.: „In ihr (nämlich der Religion) atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden hatte, sie half mir, als ich anfing den väterlichen Glauben zu sichten, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie hat mich gelehret, mich selbst und meine Tugenden und Fehler in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt." Oder S. 26 Wo sie ist und wird, muß sie sich so offenbaren, daß sie auf eine eigentümliche Art das Gemüt bewegt. S. 37 „Religion hat eine eigene Provinz im Gemüte, in welcher sie unumschränkt herrscht. S. 44 Ein Individuum eigenen Ursprungs und eigener Kraft. S. 68 Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten. S. 71 Die Seele voll Religion haben. S. 139 In dem Gemüt, welches sie bewohnt, ist sie ununterbrochen wirksam und lebendig und macht alles zu einem Gegenstande für sich. S. 285 Der Geist der Religion ist bei denen, die in ihr leben als in ihrem Elemente und sich immer weiter in ihr bewegen."

Dies Merkmal der inneren Kraft ist am Wesen der Religion wenig beachtet worden, vielleicht durch Schleiermachers eigene Schuld, weil er es nicht so ausdrücklich hervorhob wie die seelische Tätigkeit.

Ein Doppeltes also ergibt sich als Wesen der Religion nach Schleiermacher: Sie ist seelische Tätigkeit bestimmter Art, ausgedrückt durch die Formel Anschauung und Gefühl, und sie ist eine bewegende Kraft im Inneren des Menschen. Wenn auch, wie später gezeigt werden wird, diese beiden Momente sich zu einer höhern Einheit zusammenschließen, so darf doch die kritische Betrachtung nicht eines auf Kosten des anderen vernachlässigen; so wenn Braasch im Wesen der Religion nur das höhere Leben sehen will, oder wenn Fuchs sich einseitig auf die Anschauung beschränkt. Man muß sich von vornherein darüber klar sein, daß alle Einzelaussagen nur Steine eines Mosaik sind und daß nur die Reden als Ganzes ein klares Bild vom Wesen der Religion geben. So ist jede Betrachtung der Elemente der Religion nur vorbereitend.

Die Anschauung.

a) Der Akt.

So verkehrt es nun auch ist, sich auf die Anschauungen zu beschränken, so wichtig ist es doch für den Kritiker, von ihr auszugehen. Schleiermacher selbst bezeichnet sie als den Zentralbegriff, den Angelpunkt seiner Reden (55), und in der Tat ist es unmöglich, sein Wesen der Religion zu begreifen, solange man keine klare Vorstellung hat, was er unter Anschauung versteht. Ich halte es freilich für bedenklich, etwa nach Diltheys und seiner Nachfolger Vorgang von dem z. Zt. Schleiermachers üblichen Begriff der dichterischen oder philosophischen Anschauung auszugehen. Am Worte selbst liegt Schleiermacher garnicht so viel, das beweisen die zahlreichen anderen Ausdrücke, die er daneben gebraucht. Ihm liegt viel mehr an der Sache. Es ist freilich überaus wahrscheinlich, daß Schleiermacher dem Begriff aus dem zeitgenössischen Sprachgebrauch übernommen hat. Aber er ist doch, wie zu Anfang gezeigt, ohne Zweifel ausgegangen vom eignen religiösen Erleben. Wenn er dann den Begriff der Anschauung sich angeeignet hat, so deshalb, weil er in der Religion gewisse Momente fand, die unter diesen Begriff gefaßt werden können, ohne daß doch deshalb die religiöse Anschauung mit der dichterischen oder philosophischen identisch sein müßte. Halten wir uns deshalb in erster Linie an Schleiermachers eigene Beschreibungen und Erklärungen dieses seelischen Aktes.

Nun ist zwar von S. 50 ab von Anschauen und Anschauung häufig genug die Rede, indessen reichen diese Stellen nicht aus, um vollkommen klar zu machen, welcher Art diese Seite seelischer Tätigkeit ist. Man darf sich daher, will man das Wesen der Anschauung erfassen, nicht auf diesen Ausdruck allein beschränken. Wenn als höchste Formel der Religion Anschauung und Gefühl bestimmt worden sind, so darf man zunächst annehmen, daß alle Ausdrücke, die nicht das Gefühlsmäßige bezeichnen, diese andere Seite der seelischen Tätigkeit wiedergeben. Wir finden da reine Synonyma, wie beschauen (64, 114), zuschauen (80), anblicken (82), übersehen (84), ansehen, Ansicht (81, 87, 90 f., 93, 180 u. ö.), betrachten (85, 92, 94, 114, 153), gewahrwerden (84), wahrnehmen (56, 58, 83, 92 u. ö.), sich vorstellen, Vorstellung (57, 92), sehen (63, 84, 86, 93 u. ö.), beobachten (96, 99), aufgehen als (97), sich erhellen lassen (98), offenbar werden (109, 120), erschauen (149), vor einem stehen (166), sich in der Welt spiegeln (55, 74), einem erscheinen (95, 98), belauschen (108), gezeigt werden (103).

Daneben aber tauchen freilich auch Ausdrücke auf, die es zweifelhaft erscheinen lassen, ob denn der Verfasser nicht verschiedene Arten seelischer Tätigkeit unter der allgemeinen Formel Anschauung befaßt habe. So hören wir von suchen (90, 98), einsehen (93), finden (11, 87 f., 93 u. ö.), denken, Gedanken (2, 13, 82, 91 u. ö.),

erkennen (39, 100), aufnehmen, zusammenfassen und begreifen (55), glauben (63), sich einen Begriff machen (84), erraten (100), beurteilen (100), vergleichen, Vergleichung (109), verstehen (149, 166), Bewußtsein (182), aufsuchen (247), zu einer allgemeinen Idee kommen (248). Was ist nun das Gemeinsame all dieser Ausdrücke? Drei Momente sind es nach Schleiermacher zunächst, die den Akt der religiösen Anschauung charakterisieren: Sie ist unbegrifflich, sie ist ein Finden und sie ist ein Einfühlen.

Der unbegriffliche Charakter der Anschauung findet seinen Ausdruck, wie schon in dem Worte selbst, so in all den in der ersten Gruppe aufgewiesenen Synonymen zum Anschauen. Gemeint sind die allen bekannten Erscheinungen, daß Vorstellungen, innere Bilder, vor unserer Seele stehen, ohne daß wir diese Inhalte begrifflich erfassen. Es handelt sich dabei nicht um Vorgänge unterhalb des Bewußtseins, vielmehr sind wir uns ihrer ganz deutlich bewußt. Man kann sie etwa als Parallelvorgänge zum Träumen ansehen, wo ja auch die Inhalte ins Bewußtsein treten, aber im allgemeinen nicht begrifflich, sondern als Bilder. Das Moment des Unbegrifflichen findet neben den Synonymen noch einen deutlicheren Ausdruck in der Angabe, daß es sich um einen unmittelbaren Akt handele. So ist z. B. S. 196 von unmittelbaren Wahrnehmungen die Rede. Der Sinn solcher Stellen ist klar: Die Bewußtseinsinhalte, die durch die religiöse Anschauung hervorgerufen werden, sind nicht durch Reflexionen vermittelt und nicht durch begriffliches Denken gestaltet, infolgedessen auch nichts Begriffliches, sondern stellen einen ursprünglichen Eindruck des Bewußtseins unter einem bestimmten Gesichtspunkte dar, einen Eindruck freilich, der eben wegen seiner ungeformten Art schwer zu beschreiben ist.

An sich ist diese unmittelbare Anschauung garnichts so Unerhörtes und Mystisches, wie es die Kritik oft hinstellt. Ist sie doch garnichts, das der Religion etwa vorbehalten wäre. Der Künstler wird es selbstverständlich finden, wenn man sein Anschauen unmittelbar nennt. Beim Anblick eines Gegenstandes reflektiert er nicht: Dieser Rappen ist Nachbar Fritschens Pferd; das ist Frieda Müller, Tochter meiner Nachbarsleute; das ist das Rathaus der Stadt Göttingen, in spätgotischem Stile gebaut; sondern er hat unmittelbar mit der Sinneswahrnehmung von dem Pferde z. B. das Bewußtsein von etwas Lebendigem, Kraftvollem, Glänzendem, Zierlichem. Es ist dies nicht einmal ein Vorrecht, das der Künstler allein hätte, ein Teil der Wahrnehmungen jedes Menschen ist dieser Art, nur daß ihr Anteil an der Gesamtwahrnehmung bald geringer, bald stärker ist. Wenn man an einem sonnigen Frühlingstage irgendwo am Bergeshange liegt und in das Himmelsblau starrend dem Spiel der bewegten Wolken zuschaut, so hat man bald nicht mehr einzelne begrifflich geschiedene Wahrnehmungen, sondern das Gefühl von etwas Leuchtendem, kraftvoll Bewegtem und unendlich Köstlichem.

Darin stimmt — das hat Dilthey richtig gesehen — die religiöse Anschauung in der Tat mit der dichterischen überein.

Aber wenn nun auch dies Moment des Unbegrifflichen, Unmittelbaren von Schleiermacher selbst für eins der wesentlichsten an der Religion gehalten worden ist, wenn er sich auch mit Leidenschaft gegen diejenigen wendet, die meinen, sie müßten dies Bewußtsein noch begrifflich bestimmen und zerfasern, so war es doch ein verhängnisvoller Irrtum, um dieser Gemeinsamkeit willen die religiöse Anschauung bereits mit der dichterischen gleichzusetzen; ein Irrtum, der darin begründet lag, daß man weder Akt und Inhalte der Anschauung, noch die davon abgeleiteten Vorstellungen genügend voneinander schied. Für Schleiermacher aber handelt es sich zunächst lediglich um *Akte* des Bewußtseins, während mit der dichterischen Anschauung *Vorstellungsinhalte* gemeint sind.

Das Wesen der Anschauung erschöpft sich daher auch nicht in unbegrifflichem Vorstellen. Als zweites Moment der religiösen Anschauung gibt vielmehr Schleiermacher das *Suchen* und *Finden* des Universums an. Z. B. S. 148: „Der Sinn sucht sich seine Objekte, er geht ihnen entgegen und bietet sich ihren Umarmungen dar. Sie sollen etwas in sich tragen, was sie als sein *Eigentum*, als *sein* Werk charakterisiert; er will finden und sich finden lassen ... sich selbst welche machen und suchen ...“ S. 120: „Man muß eigene Wunder sehen“; S. 121: „Mit *eigenen* Augen soll jeder sehen und selbst einen Beitrag zu Tage fördern zu den Schätzen der Religion.“ Vorbedingung der Religion ist, daß man auf eigenen Füßen stehen will; S. 199: Lebendige Anschauungen. S. 206: Das neuentdeckte Unendliche. Dies Finden und Entdecken will durchaus wörtlich und nicht bildlich gemeint sein. Es ist nicht etwa so, daß der Mensch etwas in die Welt hineinlegt, was an sich garnicht darin liegt, und was ihm erst seine Phantasie, seine Hoffnung oder seine Furcht eingibt. Die religiösen Merkmale sind vielmehr nach Schleiermacher objektiv in der Wirklichkeit vorhanden. Gerade wenn man vor den heiligen Kreisen steht mit der unbefangenen Nüchternheit des Sinnes, die jeden Umriß klar und richtig auffaßt, und voll Verlangen, das Dargestellte aus sich selbst zu verstehen, weder von alten Erinnerungen verführt, noch von vorgefaßten Ahndungen bestochen, dann kann man die Religion (und dasselbe gilt natürlich auch von ihren Gegenständen) als himmlisches Wesen erkennen (39).

Freilich handelt es sich dabei nicht darum, daß man die *Natur* des Universums und der Dinge feststellen soll; das ist Sache der Metaphysik und der Wissenschaften (56). Vielmehr soll das Universum selbst in seinen Darstellungen und Handlungsweisen andächtig belauscht werden. Das ist aber gerade der Punkt, an dem die Mehrzahl der Menschen versagt. Vor die Notwendigkeit versetzt, von sich aus ein göttliches Sein oder Wirken in der Welt

aufzuweisen, sind sie einfach unfähig dazu. Wer weiß denn in einem Zeitalter, das vor dem geschichtlich Gewordenen verehrungsvoll auf den Knieen liegt, überhaupt noch was *Schaffen* sei? Ueberlieferte Urteile und Werte werden blind übernommen oder ebenso blind verworfen. Schöpferische Anschauung ist weit entfernt von schrankenlosem Subjektivismus. Sie bedeutet etwas *Objektives*, das Universum, in allem Endlichen finden. Vergleiche S. 51: Im Menschen nicht weniger wie in allem anderen Einzelnen, Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung: Jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Persönlichkeit faßt Anschauung den Menschen und sieht ihn an aus dem Gesichtspunkt, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht. Ebenso S. 56: Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen ansehen.

Als Anschauung können also nur Bewußtseinsakte gelten, die ohne *Bindung* an geschichtliche Ueberlieferung — wobei eine Verbindung nicht ausgeschlossen ist — etwas Ewiges, Heiliges, Göttliches, Machtvolles, Unendliches, Unermeßliches überall zu sehen imstande sind; nicht nur da, wo es Bibel und Tradition zeigen, wie in der Heilsgeschichte und den Lilien auf dem Felde, sondern auch in der fallenden Beere und dem welkenden Blatt und selbst noch in Spartakus und den Taten der Feinde (228, 101, 93, 66).

Sehr lehrreich sind die Anschauungs*möglichkeiten*, die er selbst S. 61 ff. anführt. Ueberall kommt es darauf an, im Endlichen sich dessen bewußt zu werden, was über das Endliche hinausragt. Wenn er also S. 57 als Wesen der Anschauung angibt, es sei die Fähigkeit, alle Begebenheiten in der Welt sich als Handlungen eines Gottes vorzustellen, so ist das natürlich nach den vorausgegangenen Beispielen aus der griechischen Religion nicht insofern als Norm aufzufassen, als ob es außerhalb der monotheistischen Religionen überhaupt keine Religion geben könnte, sondern als ein *Beispiel* gegenüber dem mythologischen Denken. Genau so wenig beschränkt die Aussage S. 56, in allem Endlichen solle man Abdruck und Darstellung des Unendlichen sehen, das Wesen der Religion auf den Monotheismus; Unendliches, Universum, dies wird später noch gezeigt werden, bedeuten ihm ja zunächst überhaupt nur all das, was der Mensch als Ueberendliches empfindet. Ueberall, wo der Mensch so etwas wahrnimmt, ist Religion. Die Unterschiede der chaotischen, pluralistischen und monistischen Weltauffassung bedeuten wohl Unterschiede in der Höhenlage der Religion, aber an sich hat jede Anschauung als Religion zu gelten, in der überhaupt der Mensch etwas wahrzunehmen vermag, was nicht im Einzelding oder Einzelgeschehen schon aufgeht. Am deutlichsten zeigt sich bei den Beschreibungen S. 115 ff., wie wesentlich ihm das Moment des Schöpferischen ist. Jede Weissagung beruht auf einer religiösen Anschauung. Wer im Gegenwärtigen bereits die Spuren des Gött-

lichen findet und erkennen kann, in welcher Richtung die darin liegenden Tendenzen wirken werden, der kann weissagen. Wenn auch diese hochgespannten Fähigkeiten des Richtungerkennens nicht jedem gegeben sind, so muß doch von jedem, der Religion zu haben behauptet, verlangt werden, daß er das Ueberendliche, Ueberwirkliche, Göttliche überhaupt wahrnehmen könne. Man wird gesehen haben, daß es dazu nicht genügt, sich über das Universum etwas zurechtzudenken oder zu — phantasieren. Ebensowenig wie es genügt, das was man am Menschen liebt und anschaut, in das allgemeine Sein und Geschehen hinein zu projizieren (Fuchs). Man muß dazu Schöpferkraft in sich tragen, eine Gabe, die immer nur einem geringen Bruchteil der Menschheit vorbehalten ist. Wenn Schleiermacher diese Fähigkeit vom religiösen Standpunkte aus als allgemeine Anlage postuliert, so spricht in ihm eben der Religiöse und nicht der Forscher. Seine Meinung und Hoffnung ist die, daß alle Menschen dieser schöpferischen religiösen Anschauung einst teilhaftig werden würden. Aber wir erkennen die Anlage eben immer nur an den Menschen, bei denen sie in Akten in die Erscheinung tritt. Sehr deutlich bezeichnet Schleiermacher S. 114 u. ö. diese Fähigkeit als Instinkt für das Universum. In diesem Begriffe liegt der objektive Charakter des Gefundenen nicht minder beschlossen wie die unbegriffliche und unreflektierte Art des Findens.

Man darf diese schöpferische Kraft nicht verwechseln mit dem was Schleiermacher Phantasie nennt. Wenn es z. B. bei Fuchs S. 47 heißt, Phantasie oder Gemüt sei die Kraft, welche die religiöse Anschauung schaffe, so ist da ein buntes Durcheinander. Im Gemüt liegt nach Schleiermacher die Fähigkeit überhaupt anzuschauen, im Instinkt für das Universum die Fähigkeit schöpferischen religiösen Anschauens und in der Phantasie die Fähigkeit, den Inhalten dieser Akte Gestalt zu geben, z. B. das Göttliche, das man vermöge des Instinktes für das Universum gefunden hat, als einheitliche Kraft oder als persönlichen Gott vorzustellen. Aber es muß aufs stärkste betont werden, wie diese schöpferische Fähigkeit, das Unendliche wahrzunehmen, vor allem begrifflichen Denken und Vorstellen liegt.

Ein drittes Moment der Anschauung, den beiden ersten eng verwandt und doch begrifflich von ihnen zu scheiden, ist die Einfühlung oder, wie Schleiermacher es selbst nennt, die innere Anschauung (295). Es war bei den Ausführungen über die Methoden der Reden schon gezeigt worden, welchen großen Erkenntniswert Schleiermacher diesem Moment beilegt; daß er sie in der Religion selbst benutzt, ist ein neuer Beweis für den religiösen Charakter seiner Methode. Nach seiner Auffassung wird das Universum in der Religion nie als ein bloß seiendes, sondern stets als ein handelndes, wirkendes angeschaut, und sein Wirken wahrzunehmen oder aus den Wirkungen im Gewirkten das Wirken zu erschließen, ist Aufgabe

der Anschauung. Da das begriffliche Erfassen wie das reflektierende Betrachten für die religiöse Anschauung ausdrücklich abgelehnt worden war, bleibt nur noch die Einfühlung. So heißt es S. 295: „Wer nicht in dem Ewigen lebt, webt und ist, dem ist er völlig unbekannt; wer dies natürliche Gefühl, wer diese innere Anschauung verloren hat unter der Menge sinnlicher Eindrücke und Begierden, in dessen beschränkten Sinn ist noch keine Religion gekommen." Also nicht allein darauf kommt es an, die Gegenwart des Universums überhaupt zu spüren, sondern in allen Einzeldingen und Geschehnissen hinter der Maske der Erscheinung das schaffende, gestaltende und bewegende Prinzip oder wenigstens dessen Wirken wahrzunehmen. Vergleiche dazu auch S. 149 und 153: „Was und wie etwas für sich ist, will der Sinn erschauen und jedes in seinem eigentümlichen Charakter erkennen." D. h. das Ding nicht als Produkt sinnlich wahrnehmbarer Kräfte und als Ursache sinnlicher Wirkungen, sondern in seinem absoluten Sein, so wie es vom Universum an seinen Platz gestellt ist, ist Gegenstand der Anschauung. Das kann es aber nur werden durch Einfühlung.

Wenn es S. 234 heißt: „Je mehr sich jemand dem Universum nähert", so kann das natürlich nicht räumlich verstanden werden, soll es nicht eine Torheit bedeuten. Auch hier ist gemeint: Je mehr einer gelernt hat, sich in das Wirken des Universums einzufühlen. Nicht irgend ein Pantheismus wird hier gepredigt, so wenig wie an den übrigen Stellen, wo von dem Einswerden mit dem All die Rede ist. Schleiermacher war durchaus im Recht, wenn er sich immer wieder gegen diesen Vorwurf verwahrte. Es handelt sich vielmehr darum, daß der Mensch, der durch den Instinkt fürs Universum erst einmal das Göttliche gefunden hat, nun nicht bei schwachen Ahnungen davon es bewenden lasse, sondern es mit voller Lebhaftigkeit spüre.

Diese innere Anschauung ist durchaus keine geheimnisvolle Fähigkeit, durch die der Mensch neue Kenntnisse auf dem Gebiet der Naturwissenschaften sich erwerben könnte. Schleiermacher macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß man auf diesem Wege nicht die Natur der Dinge, sondern nur ihr Handeln auf sich wahrnehmen könne. Was man über die Natur der Dinge wisse oder glaube, liege weit jenseits des Gebietes der Anschauung (56). Alle Einfühlung ist also nicht imstande, in die Substanz der Gegenstände einzudringen. Aber das braucht sie ja auch garnicht. Aussagen über die Natur und die Substanz Gottes überläßt Religion der Metaphysik. Wer aber das Lebendige, Bewegende, Wirkende in der Welt, wer alle Kraft und alles Leben nicht nur von außen erkennen will in ihrem gesetzmäßigen Wirken, wer wirklich eine lebendige Anschauung von ihrem inneren Treiben haben will, der kann die Einfühlung nicht entbehren.

Wenn nun diese drei Momente des Unmittelbaren, des Schöp-

ferischen und der Einfühlung das Wesen der Anschauung ausmachen, so leuchtet ein, warum Schleiermacher sich dagegen wehrt, wenn man aus religiösen Anschauungen ein System zu bilden versucht (58 ff.). Anschauung ist und bleibt immer ein Einzelnes, Abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts (58). Wenn auch die einzelnen Anschauungsakte nie reine Akte sind, sondern stets notwendig Inhalte haben müssen, so verhindert doch eben der Umstand, daß sie Akte sind, sie irgendwie nach einem äußeren Gesetze untereinander in Verbindung zu setzen. Das einende Band der Akte ist lediglich die Einheit des Bewußtseins, nicht irgend ein logisches Prinzip. Ich kann wohl zwischen den Begriffen Elternliebe und Freundesliebe logische Beziehungen herstellen, aber die seelischen Akte selbst stehen im Individuum selbständig nebeneinander. Genau so ist es in der Religion; auch hier steht Akt neben Akt, Anschauung neben Anschauung. Man kann hier wohl Verursachung, Beziehung und Verwandtschaft feststellen, aber niemals systematisieren. Eine Frage, die getrennt hiervon zu behandeln ist, ist die, ob die Inhalte solcher unmittelbaren religiösen Anschauungen systematisierbar seien.

b) Der Inhalt der religiösen Anschauungen.

Jeder Akt seelischer Tätigkeit hat einen bestimmten Inhalt. So auch die religiöse Anschauung. Gerade hierbei zeigt sich, wie wenig die Reden eine wissenschaftliche, kritische Abhandlang sind, wie sie vielmehr Beschreibung und religiöse Deutung religiöser Vorgänge sind. Die Anschauungsinhalte kommen nach Schleiermacher zustande, weil das Universum in einer ununterbrochenen Tätigkeit sei und sich jeden Augenblick offenbare. Jede Form, die es hervorbringe, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gebe, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schoße herausschütte, sei ein Handeln desselben auf uns (56). Der Sinn dieser Stelle ist zunächst der, daß jeder Gegenstand, jedes Geschehen imstande sei uns religiös zu erregen, d. h. das Einzelding erhält in der religiösen Betrachtung einen Wert über seinen dinglichen Wert und über den Einzelfall hinaus, und zwar in einer ganz bestimmten Richtung: wir nennen es ewig, heilig, unendlich, göttlich. Diese Prädikate können nach Schleiermachers Polemik gegen die Metaphysik nicht anders verstanden werden, denn als Wertprädikate, die den spezifisch-religiösen Wert des Gegenstandes oder Geschehnisses ausdrücken sollen. Man nehme ein Beispiel wie dieses: Die Menschheit sei für uns das eigentliche Universum; daher sollten die Hörer versuchen, in jedem einzelnen Menschen die unendliche ungeteilte Menschheit zu finden. Jeder Mensch verkörpere irgendwie einen Teil von ihr und es bedürfe der Liebe zu den Menschen, um in ihnen die Menschheit zu finden. Genau so könne man im Einzelnen das Unendliche finden (89 f.). Sollte die Vernunft diese Aufgabe lösen, so würde sie die

Menschheit als eine Unendlichkeit von Individuen darstellen, die alle unter den Begriff Menschheit fielen auf Grund gewisser äußerer Merkmale; sie würde das Universum als das im Raume unendlich Ausgedehnte erfassen, in dem aus der Notwendigkeit des Begriffes alles Einzelne zu finden sein müßte, oder sie würde zeigen, wie aus dem allgemeinen Zusammenhang heraus das Einzelne geschehen sei. Daß es aber Schleiermacher in der religiösen Anschauung auf etwas ganz anderes ankomme, beweist der Umstand, daß er S. 97f. seine Hörer auffordert, sie sollten sich unter den heiligen Männern einen suchen, der Mittler sein könne zwischen ihrer eingeschränkten Denkungsart und den Grenzen der Welt, d. h. der ihnen durch sein Leben die Werte vermittelt, für die ihnen vorläufig das Verständnis noch fehlt. Ebenso S. 82: Die Kenntnis von der räumlichen Ausdehnung der Welt ist ohne Belang für die religiöse Betrachtung. Die religiöse Betrachtungsweise ist ja gänzlich verschieden von Metaphysik und Wissenschaft. Diese gehen vom Allgemeinen aus und geben dadurch dem Einzelnen seine Bedeutung, Religion geht vom Einzelnen aus, findet es wertvoll oder wertlos im Sinne der Religion und kommt von da aus erst zu einem Ganzen. Das Ewige in den Dingen ist das, wodurch sie an innerer Intensität sich überlegen erweisen, die Menschheit ist die höhere Potenz, die von dem Frommen in jedem Menschen entdeckt wird. Aus dem unmittelbaren Eindruck, den irgend ein Geschehen der Welt auf mich macht, ergibt sich mir auch die richtige Wertung, wenn ich überhaupt die Fähigkeit des Wertens besitze. Der Inhalt der Anschauungsakte ist also zunächst das unmittelbare Bewußtsein von den spezifisch religiösen Werten, die vermöge der religiösen Anschauung den Einzeldingen und dem Einzelgeschehen zukommen.

Von hier aus versteht man es auch, warum alle religiöse Anschauung von der Selbstanschauung ausgehen muß (157, 166). In der Beziehung auf unser eigenes Ich ist ja das Wertbewußtsein am unmittelbarsten und sichersten ausgeprägt, und es wäre nie ein sicheres Urteil über das Göttliche in der Welt möglich, wenn wir nicht den Gott in der eigenen Brust spürten. Damit wird aber nicht etwa einer Vermenschung Gottes das Wort geredet. Die Selbstanschauung ist doch lediglich die Voraussetzung der religiösen Anschauung. In ihr zeigt sich, daß man die Fähigkeit des Wertens besitze. So kann Schleiermacher, wie oben gezeigt, auch auffordern, man solle sich einen heiligen Mann als Mittler suchen, d. h. wenn man noch nicht die Fähigkeit habe, in dem Geschehen ringsum religiöse Werte zu verspüren, solle man durch den unmittelbaren Eindruck von Dasein und Leben eines wahrhaft religiösen Menschen versuchen, für solche Werte Verständnis zu bekommen, weil am Menschen der Mensch am ersten solche Werte zu erkennen fähig sei. Aber durch solche Selbstanschauung und Anschauung anderer Menschen soll man lediglich die Fähigkeit erlangen, das Universum anzuschauen, nicht bereits

die Maßstäbe. Es könnte nach Fuchs so scheinen, als wende der Religiöse die Maßstäbe der Menschenanschauung: unendlich, frei, schöpferisch (11ff.) auf das Universum an. Gewiß werden auch sie mitkehren, aber sie stellen nicht die einzigen der Religion möglichen Wertmaße dar. Fuchs verkennt da in dem Bestreben, den sittlichen Charakter der Religion herauszustellen, völlig die Bedeutung des Schöpferischen. Der schöpferische Mensch ist nicht der, der das Material zu allem im eigenen Wesen besitzt, sondern der die Fähigkeit, auch das zu spüren und zu verstehen, was seinem Wesen an sich fremd ist. Und darum weil und soweit er sich in fremde Menschen hineinversetzen kann, vermag er auch das Universum zu spüren. Andererseits aber, weil es sich in der religiösen Anschauung nicht um Erkennen, sondern um Werten handelt (vergl. z. B. S. 149), ist sie unabhängig von der wissenschaftlichen Bildung des Einzelnen und lediglich von seinem religiösen Sinn abhängig.

Es wäre nun aber ein Irrtum, wollte man glauben, daß für den Religiösen das Anschauen sich beschränkte auf ein solches religiöses Wertbewußtsein. Lediglich dem Religionsphilosophen könnte sich das Dasein des Universums erschöpfen in dem Gelten und Werten. Schleiermacher selbst war dieses Wertbewußtsein so selbstverständlich, daß er es garnicht besonders herausgehoben hat. Viel wichtiger ist ihm die Wirkung, die das Wertbewußtsein in der Seele des Menschen hervorruft. Wenn eine Anschauung wirklich religiös ist, so ergreift und erfüllt das Bewußtwerden des Heiligen, Unendlichen, Ewigen oder wie sonst die Bezeichnung für den Gegenstand der Religion lauten mag, das gesamte Gemüt des Menschen (50). Darin hat man das sicherste Kennzeichen, ob eine Anschauung religiös war oder nicht, ob nämlich eine Veränderung im Gemüt des Menschen vor sich geht (106). Wer diese Ergriffenheit der Religion nicht kennt, wes Herz noch nicht die Allgewalt gespürt hat, die ihn selbst nichts sein läßt und selber alles sein will (178), der kennt Religion nur vom Hörensagen. Ist das Wertbewußtsein auch dem Ästheten und dem Philosophen möglich, so kennt doch der Religiöse allein die innere Durchdringung seines Gemütes vom Universum. Dies Bewußtsein, ganz Gefäß der göttlichen Werte zu sein, ist der weitere Inhalt der religiösen Anschauungsakte. Und von hier aus setzt die spezifisch-religiöse Betrachtung der religiösen Anschauung ein. Das Bewußtsein der Ergriffenheit ist dem Religiösen, wie schon die Bezeichnung es angibt, nicht als etwas gegeben, das er aus sich heraus geschaffen hätte, vielmehr empfindet er sich dabei durchaus als einen, der in kindlicher Passivität hinnimmt was ihn ergreifen und erfüllen will. Die Werte sind nicht Ideen oder Begriffe, sondern lebendig wirkende Potenzen; Kräfte die auf ihn einwirken. Wertbewußtsein und Erfülltheit sind ihre Wirkungen. Die Hypostasierung der religiösen Werte ist etwas so Typisches für die Religionen, daß keine ohne sie gedacht werden kann.

Schleiermacher hat es versucht, dies religiöse Bewußtsein von der Wirksamkeit der religiösen Werte in einen erkenntnistheoretischen Zusammenhang hineinzustellen. Wie alles Anschauen ausgehe von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann vom letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen werde, so sei es auch mit dem Anschauen des Universums (155). So bedeutsam diese Theorie auch ist für die Erkenntnis seines Religionsbegriffes, so unzulänglich ist sie doch wissenschaftlich. Sie geht aus von der Voraussetzung, daß der Religiöse von allen Gegenständen und Begebenheiten religiös erregt werden könne. Da diese Einwirkung ursprünglich unabhängig und ohne unsere Veranlassung geschehe, müsse eine veranlassende Realität da sein, es könne keine Täuschung unsererseits vorliegen. So notwendig dieser Schluß auch dem Kausalitätsbedürfnis des Menschen sein mag, so wenig kann ihm zwingende Kraft beigelegt werden. Schleiermacher hat hier den erkenntnistheoretischen Standpunkt der Transzendentalphilosophie mit ihren eigenen Mitteln schlagen wollen, wonach alles Erkennen nur möglich ist dadurch, daß unsere Organe von den Dingen affiziert werden. Wie man von Kants Standpunkt aus nur die sinnlich gegebenen Eigenschaften der Dinge, nie aber die Dinge an sich erkennen kann, so sollte zwar auch in der Religion nur das Wirken des Universums, nicht aber das Wesen des Universums selbst erkannt werden („was aber darüber hinaus will und tiefer eindringen in die Natur und Substanz des Ganzen, ist nicht mehr Religion" 56). Aber es sollten doch wenn auch nicht wissenschaftlich gewonnene, so doch wissenschaftlich einwandfreie Ergebnisse über das Universum durch die religiöse Anschauung geliefert werden, was Kant geleugnet hatte. Während nun aber Kant von einer Kritik unseres Erkennens überhaupt ausgegangen war, wird hier das religiöse Bewußtsein unkritisch einfach als Gegebenheit analysiert. Schleiermacher fragt nicht, wie überhaupt religiöses Erkennen möglich sei, sondern er folgert: Wenn ich das Bewußtsein von religiösen Objektivitäten habe, wie ist dies Bewußtsein dann in Analogie zu Kants Ergebnissen zu deuten?

So bedeutsam dies Festhalten der religiösen Erfahrung gegenüber der wissenschaftlichen als Symptom seiner religiösen Methode zu werten ist, so bedenklich ist doch sein Schluß in wissenschaftlicher Hinsicht. Der Schluß vom Gewirkten auf die Ursache setzt voraus, daß man diese unabhängig von der vorliegenden vermuteten Beziehung kenne; und gerade diese Kenntnis der Natur des Universums, das muß Schleiermacher selbst zugeben, besitzen wir nicht und können wir nicht besitzen. So richtig es also ist, daß der Fromme sich bewußt ist, es mit Realitäten und nicht mit Begriffen, Ideen und absoluten Werten zu tun zu haben, so wenig läßt sich dieses Bewußtsein auf logische Beweise und erkenntnistheoretische Untersuchungen stützen.

Nun handelt es sich in der religiösen Anschauung nicht nur um Werte von Einzeldingen und Einzelgeschehnissen. Durch die Einfühlung wird dem Frommen das lebendige Leben und Wirken der ganzen Welt gegenwärtig, überall spürt er Sinn, Zusammenhang, Ordnung. Er hat ein ganz bestimmtes Bewußtsein davon, wie es in der Welt zugeht. Das Geschehen erscheint ihm z. B. als Aufwärtsbewegung oder wirres Durcheinander oder als Bewegung auf einen bestimmten Punkt hin. Auch dieses Bewußtsein ist etwas, das in den tiefsten Tiefen unseres Seins ruht und als Inhalt unmittelbarer religiöser Anschauung zunächst ganz ungestaltet ist. Der Fromme weiß nur: So ist der Lauf der Welt.

Die Kritik ist häufig darauf verfallen, die Weiterentwicklung der Schleiermacherschen Theologie in die Reden hinein zu projizieren und das Bewußtsein von dem Zusammenhang und dem besonderen Verhältnis der Einzeldinge zum Universum mit Prinzipien oder einem bestimmten Prinzip des Geschehens gleichzusetzen (z. B. Fuchs S. 44, 51). So richtig es ist, daß hier Ansätze zu der späteren Lehre vom religiösen Prinzip zu finden sind (so S. 126), so falsch ist es doch zu sagen, es sei das Wesen der religiösen Anschauung, dies Prinzip zu geben. Denn dem Frommen sind nicht wie dem Theologen oder dem Religionsphilosophen abstrakte Prinzipien oder Gesetze des Geschehens und Ideen gegeben, sondern er empfindet auch den Zusammenhang der Welt als das Werk von wirkenden Kräften. Das Universum wird ihm bewußt nicht nur als Geschichte (100), als Sinn des Daseins, sondern zugleich auch als die Kräfte, die diese Geschichte wirken. Die Natur offenbart sich dem Religiösen als Leben, das Universum ist das Leben, das in jedem kleinsten Wesen schafft und treibt und dessen man ja durch die Einfühlung gewahr wurde.

Und indem so der Mensch auch sich selbst religiös anschaut, empfindet er seine Anschauung nicht mehr als bloße Akte seines Seelenlebens, sondern zugleich als Einwirkungen des Universums. Das Universum, die Gottheit offenbart sich ihm (90, 109), Religion entsteht nur da, wo die Gottheit und die Regungen ihres Geistes den Menschen treffen (268, vergl. auch S. 30: Die himmlischen Funken, die entstehen, wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird). Es besteht dann ein seltsamer Parallelismus zwischen dem Geschehen in der Welt und den eigenen religiösen Anschauungen: dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältnis zu des Menschen Gemüt und Zustand (67). Man darf hier die religiöse Deutung der Vorgänge nicht mit einer psychologischen Erklärung verwechseln. Es handelt sich nicht darum, daß irgendwie mechanisch die Anschauungen dadurch zustande kämen, daß etwas durch seine Außerordentlichkeit unsere Aufmerksamkeit erregte (Otto, S. 30). Solche mechanisch erzeugten Anschauungen haben mit dem Schöpfer-

tum unmittelbaren religiösen Anschauens nichts zu tun. Nicht die Einzeldinge und Geschehnisse sind es ja, die uns erregen — denn die lassen viele ganz unberührt — sondern das Universum selbst als der ewige Grund der Dinge wird schöpferisch von uns in allem Sein und Geschehen gefunden (107).

Schleiermacher geht hier weit aus dem Gebiet der wissenschaftlichen Erklärung hinaus, er beschreibt dafür aber umso genauer den religiösen Tatbestand. Der letzte und tiefste Inhalt religiösen Anschauens ist das Bewußtsein, es nicht mit irgendwelchen Vorstellungen und Begriffen zu tun zu haben, sondern die Gegenwart des Universums als wirksame Kraft selbst unmittelbar in den einzelnen Gegenständen der Wahrnehmung zu spüren. Nicht um spekulative Gotteserkenntnis geht es dem Frommen, sondern darum, einen Gott zu haben, den er in seinen Wirkungen unmittelbar fassen kann, in Welt und Geschichte wie in seinem eigenen Leben (296).

Solche Stellen widerlegen ohne weiteres die Vorwürfe von Lipsius und anderen, als seien die Reden pantheistische Mystik, in der Gott und Welt nicht geschieden sei. Nicht die Welt wird ja als Gott erlebt, sondern in der Welt als einer Wirkung Gottes wird man auch seiner bewußt. Wenn Lipsius dann aber meint, so etwas sei ausgeschlossen, denn einen von der Welt geschiedenen Gott könne man wohl im Gefühl haben, nicht aber in der Anschauung, so verkennt er damit vollkommen das Wesen des Anschauungsaktes, den er mit einer begrifflichen Erkenntnis gleichsetzt (vergl. z. B. S. 171).

In diesem Zusammenhang gebraucht Schleiermacher den Begriff „unmittelbar" in einem ganz anderen Sinne wie vorher. Hatte er beim Akt verlangt, daß er unmittelbar, d. h. unbegrifflich und durch keine Vorstellung vermittelt sein sollte, so liegt ihm hier daran, daß die Gegenwart des Universums in diesem Dasein erlebt werde als bestimmende und schaffende Kraft, ohne daß Aeonen oder Weltgesetze zwischen Universum und unsere Anschauung treten. Soviel Beziehungen zwischen der zwiefachen Bedeutung des Wortes „unmittelbar" bestehen, so wäre doch eine klare Scheidung seitens der Kritiker notwendig gewesen. Wenn z. B. A. Ritschl meint, durch das Moment der Unmittelbarkeit unterscheide sich Religion nur noch im Objekt vom Kunstgenuß, so übersieht er ganz, daß es im Kunstgenuß eben lediglich auf den Eindruck, das Wertbewußtsein von etwas Schönem ankommt und auf den Gegenstand, der die Reize auslöste, die das Wertbewußtsein verursachten. Bei Religion dagegen handelt es sich um die lebendige Gegenwart dessen, wodurch der Eindruck gewirkt ist, nicht aber um den Einzelgegenstand, der nur als Anlaß diente für das Entstehen der religiösen Anschauung. Kann das unbegriffliche Schauen allein zu unbestimmtem Mystizismus führen, so bekommt durch die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen das Leben Halt und klare Richtung. Denn wenn H. Schmid die unmittelbare Anschauung in Gegensatz zum Glauben stellt, so steht

dem Schleiermachers eigene Aussage gegenüber, die beide gleichsetzt (z. B. S. 63). Dem Unbegrifflichen gibt nach Schmid der Glaube die Grundlage seiner Gewißheit. Glaube aber ist für ihn spekulatives Wissen. Hier offenbart sich so recht Schmids Tendenz, die ganze Religion in Religionsphilosophie aufzulösen. Wie vollkommen verkennt er da Schleiermacher! Diesem erscheint der Gesamtinhalt der unmittelbaren Anschauung mit seinem Wertbewußtsein, seiner Durchdrungenheit und seinem Bewußtsein von der Gegenwart Gottes als Glaube. Freilich dürfen uns die Inhalte der Anschauung nicht irre machen an der Erkenntnis, daß es sich in der unmittelbaren religiösen Anschauung um unbegriffliche Akte handelte. Die mit ihnen gegebenen Bewußtseinsinhalte sind an sich ganz ungegliedert und unbegrifflich. Wie etwa ein Mensch, der durch eine große Stadt geht, plötzlich bei all dem tollen Hasten und Schreien das Bewußtsein eines Dämons hat, der all diese Unglücklichen vorwärts peitscht, ohne daß doch dieses Dämonische ihm vorstellungsmäßig klar werde. Es handelt sich auch um andere seelische Gebilde als um Visionen (O. Ritschl). Was in der Vision fehlt, ist das Bewußtsein, im Getriebe des Alltags zu stehen und das Universum in den Einzeldingen zu spüren. Das Bewußtsein des empirischen Ich mit seiner leiblichen Bedingtheit bleibt in der religiösen Schau, ja es kann sogar von großer Bedeutung werden. Gerade der Gegensatz oder Unterschied zwischen den bloßen sinnlichen Dingen und den Wirkungen des Universums gibt der unmittelbaren religiösen Anschauung gegenüber der Vision ihre Eigenart.

Überschauen wir noch einmal das Ganze, so stellt sich dem Religiösen die unmittelbare religiöse Anschauung dar als ein unbegrifflicher schöpferischer Akt des Seelenlebens, in dem er durch Einfühlung das unmittelbare Bewußtsein von religiösen Werten und von der unwiderstehlichen Gegenwart realer göttlicher Kräfte hat, die in allem Sein und Geschehen wirkend ihn religiös erregen. Selbstverständlich besteht diese Trennung der Bestandteile nur für die Beschreibung, der Akt in sich ist einheitlich. In dem Bewußtsein einer Berührung durch das Universum liegt das Bewußtsein der Wirkkräfte genau so wie die religiöse Wertung und die Unwiderstehlichkeit.

c) Die selbständige Anschauung.

Nun ist es aber unmöglich, daß Religion sich auf diese unmittelbaren religiösen Bewußtseinsinhalte beschränke. Ein innerer Trieb unseres Geisteslebens verlangt, daß das was in unserem Inneren vorgeht, gestaltet werde. Dieser Notwendigkeit unterliegen auch die religiösen Bewußtseinsinhalte. Aber Schleiermacher hat immer wieder betont, daß man damit schon aus dem Gebiet des eigentlich Religiösen herausgehe.

Nach ihm ist es die Phantasie, d. h. das Vermögen, die einzelnen Wahrnehmungen und Bewußtseinsinhalte zu gliedern und zu formen (129), die auch die religiösen Anschauungen zu Vorstellungen umgestaltet. Sache des Verstandes ist es dann, diesen Vorstellungen begrifflichen Ausdruck zu geben. Schleiermacher selbst hat noch nicht geschieden zwischen dem Akte der Anschauung, dem Bewußtseinsinhalt vom Angeschauten und der geformten Vorstellung des Anschauungsinhaltes; er gebraucht für alle drei den Begriff Anschauung. Achtet man aber schärfer als er es selbst getan hat auf den psychologischen Unterschied dieser drei Arten Anschauung, so lassen sich viele Mißverständnisse in Bezug auf den Religionsbegriff der Reden vermeiden.

Der Gebrauch solch selbständig gewordener Anschauungsinhalte ist nicht gleichmäßig. Bald wittert um sie noch die Erinnerung, daß es sich ursprünglich um seelische Akte gehandelt hat und daß sie eigentlich nur als solche Recht auf Geltung in der Religion haben (76). Aber dann begegnen doch auch wieder Stellen, wo ihm der Inhalt allein beachtenswert erscheint. Von da aus sind — durch Schleiermachers Schuld — viele Mißdeutungen der Reden entstanden. Schon in dem bedeutungsvollen Satz S. 57: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion; es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganze aus", kann man zweifeln, ob dem Verfasser an den Anschauungen außer ihrem Inhalte noch etwas anderes bedeutsam sei. Jedenfalls aber schon S. 59 wo er von den Ansichten des Universums spricht und sie in Parallele setzt zu den sinnlichen Anschauungen des gestirnten Himmels, meint er solche geformten Vorstellungen.

Nur von hier aus ist auch seine Theorie von der Unendlichkeit der Religionen zu verstehen (S. 62): „Sie ist unendlich nach allen Seiten, ein Unendliches des Stoffes (das Universum) und der Form (Mystiker, Physiker, Phantheisten usw.) des Seins (insofern unendlich viele Menschen Religion haben), des Sehens (insofern jeder von ihnen einen anderen Standpunkt und daher andere Ansichten hat) und des Wissens darum." Aus dieser zweifellos richtigen These wird nun gefolgert, daß jeder sich deshalb bewußt sein müsse, daß seine Religion nur ein Teil des Ganzen sei, daß es über dieselben Gegenstände, die ihn religiös affizieren, Ansichten gäbe, die ebenso fromm seien und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und daß er deshalb duldsam sein müsse. Hier scheint es nun ganz deutlich, daß an solchen Stellen (vergl. auch die vierte und fünfte Rede, z. B. S. 220) für Schleiermacher das Ganze der Religion gebildet wird von einer unendlichen Menge von Anschauungsinhalten. Von hier aus erscheint es auch so, als ob die Aufgabe des Kultus, Mitteilung der eigenen und Aneignung der fremden Anschauungen zu sein, bedeute: Je mehr Anschauungen ich habe oder kenne, desto mehr nähert sich meine Religion der Vollkommenheit. Lehrreich ist

auch das Beispiel S. 106f.: „Wenn ihr auch nur die wenigen religiösen Anschauungen betrachtet, die ich jetzt entworfen habe, so werdet ihr finden, daß sie euch bei weitem nicht alle fremd sind. Hättet ihr nur erst die Religion, die ihr haben könnt, und wäret ihr euch nur erst derjenigen bewußt, die ihr wirklich schon habt!" Wird hier nicht geradezu die Religion als eine Summe von Anschauungen angesehen? Es wird später gezeigt werden, daß Schleiermacher hier wohl undeutlich geworden ist, daß aber auch die Deutung falsch ist, die den Anschauungsinhalten selbständigen religiösen Wert geben will. Es ist auch unrichtig, überall da, wo von Anschauungen die Rede ist, selbständige Vorstellungen zu vermuten. Es ist nicht so wie Noth S. 893 es behauptet, daß in dem Religionsbegriff der Reden die Vorstellungselemente überwögen. Wenn auch ohne Zweifel Widersprüche in den Reden sich finden, so ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß Schleiermacher in einem so wesentlichen Punkte sich sollte untreu geworden sein.

Man mißversteht die zahlreichen religiösen Anschauungen, die S. 56—58, 78ff. und in der 5. Rede aufgeführt werden, wenn man in ihnen mehr sieht als Schleiermachers eigene religiöse Anschauungen. Wenn er sie ausspricht, so geschieht es nicht um dadurch den anderen zu zeigen, welche Anschauungen sie haben müßten, sondern um ihnen klar zu machen, wo und wie religiöse Anschauungen entstehen können. Die Hörer sollen ja zur Religion geleitet werden. Da müssen sie sehen, daß dem Religiösen die ganze Welt Gegenstand der Anschauung sein kann.

Noch vor einem weiteren Irrtum muß man sich hüten: als ob nämlich das was Schleiermacher bei den religiösen Anschauungen aufführt, ihren *Inhalt* ausmache. Es liegt lediglich an den Schwierigkeiten der Sprache, unmittelbare Bewußtseinsinhalte auszudrücken, daß Schleiermacher die *Anlässe* der Anschauung statt ihrer Inhalte aufführt. Das Wesentliche an der Anschauung ist, daß man die eigentümliche Handlungsweise des Universums anschaue (56). Die Vorstellungen sind nur ein Hilfsmittel der Darstellung. Ganz deutlich offenbart sich, welchen Sinn und welche Tragweite er den mitgeteilten Anschauungen zuerkennt, an dem Beispiel vom goldenen Zeitalter. Nicht die Vorstellungen sind ihm bedeutsam, sondern er will seinen Hörern damit zeigen, wie die Hellenen anschauten die *immer rege Tätigkeit der Welt* und ihres Geistes (56). Die Anomalien des Geschehens und der geschaffenen Natur sind an sich nur interessant; religiös sind sie nicht durch ihr einfaches Dasein, sondern sie werden es durch den Umstand, daß man in ihnen besonders deutlich das Wirken des Universums sieht (84). Die hilfreichen Begebenheiten der Welt erzeugen zunächst nur Freude und Wohlbehagen. *Religiöse* Anschauung von ihnen bedeutet das Bewußtwerden einer göttlichen Leitung in solchen Taten, sie findet ihren Ausdruck in der Benennung eines Gottes mit einem besonderen,

auf diese Begebenheit bezüglichen Namen (57). Und wenn er S. 89 ff. die Mannigfaltigkeit der Menschen und ihre religiöse Bedeutung aufzeigt, so will er damit nicht eine religiöse Anschauung geben, sondern zeigen, wie man auch in dieser Mannigfaltigkeit das Universum finden könne.

Dem Hörer der religiösen Anschauung wird also eine schwierige Aufgabe zugemutet. Einmal muß er den Anlaß der religiösen Anschauung, der fast immer mit ausgesprochen wird, von ihrem Inhalt scheiden (in allem nichts finden als ein Werk dieses Geistes 87). Dann aber darf er sich auch durch die von der Phantasie geschaffenen Vorstellungen und Spekulationen über die Inhalte unmittelbaren religiösen Anschauens nicht irre machen lassen. Nicht auf sie kommt es ihm bei der Anschauung an. Man muß den Weg wieder zurückgehen von der begrifflich ausgesprochenen Vorstellung zu dem unbegrifflichen Bewußtseinsinhalt. Die religiöse Anschauung wird immer in ihrem Charakter verwandelt, wenn sie selbständige Vorstellung wird; und Schleiermacher hatte darum ein gutes Recht zu verlangen, man solle sich der Religion erinnern, die man in sich habe, wenn anders man seine Rede verstehen und nicht das Aeußere für den Kern nehmen wolle.

Das zeigt sich besonders deutlich bei den sogenannten Grundanschauungen, die nach Schleiermacher den Ursprung der positiven Religionen bilden. Handelte es sich hier nur um Vorstellungen, wie es A. Ritschl und andere verstanden haben, so wäre die ganze Religion wieder ins Gebiet des Begrifflichen statt des Unmittelbaren gerückt. Zugleich aber verstände man nicht, wie solch eine Anschauung in den Mittelpunkt treten könnte, nachdem Schleiermacher die Systematisierbarkeit der Anschauungen abgelehnt hatte. Auch bei den Grundanschauungen kommt es auf den psychologischen Vorgang und nicht auf den logischen Gehalt an, und so kann in der Tat ein Bewußtseinsinhalt vermöge seines Schwergewichtes alle anderen Inhalte entscheidend beeinflussen.

Wenn es aber so bei den Anschauungen auf die zugrunde liegenden unmittelbaren Bewußtseinsinhalte allein ankommt, so versteht man, wie verkehrt es war, wenn ein Teil der Kritiker das Wesen der Anschauung zu bestimmen suchte durch seine begrifflichen Inhalte. Dadurch verbaute man sich von vornherein den Weg zu seinem psychologischen Verständnis. Man nahm die Anlässe für das Wesen.

Andererseits freilich sind für die Religion solche selbständige Anschauungen unentbehrlich. Das zeigt die vierte Rede, die die Entstehung der religiösen Gemeinschaft auf das Bedürfnis nach Aussprache und das Verlangen, zu hören, zu gründen sucht. Es gibt in der Tat im Leben des Frommen Augenblicke, wo er sich mitteilen muß. Es ist das eins der vorzüglichsten Mittel, um Religion zu zu pflegen, auch nur um erst die Fähigkeit zu ihr bei anderen zu wecken, bedarf es der religiösen Aussprache. Ja, selbst um sich seiner

Anschauungen wieder zu erinnern, wird der Fromme der Vorstellungen bedürfen. Religion muß dann den Schmerzensweg begrifflicher Formung gehen, den Weg, durch den der Verfasser der Reden selbst so mißverstanden worden ist. Aber ihm selbst — wenn er auch oft ungenau ist — lag doch im tiefsten Herzen nichts ferner, als solchen selbständigen Anschauungen an sich religiösen Wert zuzuerkennen. Wenn sie sich nicht auf unmittelbare religiöse Anschauung zurückführen lassen, so haben sie kein Heimatsrecht in der Religion (175 f.). Außerdem aber muß man an ihnen zwischen Form und Inhalt scheiden. Die Form stammt aus der Phantasie. Notwendig zur Mitteilung sind nur Formen überhaupt, nicht aber gerad diese oder jene bestimmte Form. Das zeigen deutlich die Ausführungen über die Gottesvorstellung (129). Man kann keinen Menschen zwingen, einen bestimmten Gegenstand so oder so zu sehen (59). Eben darum haben die religiösen Anschauungen nichts von der Eindeutigkeit des Begriffes an sich, sie bleiben stets lebendige Vorstellungen, bei denen die Einfühlung erst ihren ganzen Gehalt ausmacht (178). Endlich ist dieses noch zu beachten: wenn die selbständigen Anschauungen im Leben der Religion so häufig unter bestimmten Formen auftreten, ja auftreten müssen, so gehört dieses Merkmal wohl zum Allgemeinbegriff der Religion, aber nicht zu ihrem Wesen.

Diese selbständigen religiösen Anschauungen sind ebenso unsystematisierbar wie die religiösen Akte, durch die sie erzeugt wurden. Das könnte nicht sein, wenn sie lediglich Vorstellungsinhalte wären. Denn dann wäre es nicht nur möglich, sondern auch denknotwendig, sie zu klassifizieren und auf Systeme zu bringen. Uns, denen Religion ein mehr oder minder intellektualistisches Gebilde geworden ist — auch wenn wir von Unmittelbarkeit und vom Erlebnis sprechen — uns fällt es schwer, die Berechtigung der religiösen Anschauung auf Unsystematisierbarkeit anzuerkennen. Selbst die Erlebnistheologen bauen doch schließlich dogmatische Gebäude, selbst der naive Religiöse ist heute raffiniert-naiv. Schleiermacher sucht die Unsystematisierbarkeit der religiösen Anschauungen damit zu begründen, daß jeder Mensch dem Universum gegenüber einen anderen Standpunkt bedeute und daß daher notwendig seine Anschauung von denen der anderen unterschieden sein müßte (59 ff.). Das heißt offenbar, daß die Anschauungen verschiedener Menschen auch inhaltlich notwendig von einander unterschieden seien, daß also die Gleichheit der Ausdrucksform nur eine scheinbare ist.

Nun wäre ja aber immer noch möglich, daß der Einzelne seine Anschauung systematisierte. Schleiermacher bestreitet auch das. Die Wirklichkeit sei unendlich und könne deshalb nicht in ein System gebracht werden, d. h. die Wirklichkeit ist irrational, und keine Anschauung des Universums kann Anspruch darauf erheben, adäquater Ausdruck dafür zu sein. Damit aber ist den selbständigen Anschau-

ungen ihre religiöse Eigenart gegenüber den Begriffen gewahrt. Nicht dadurch daß die Anschauung Symbol ist; das sind ja auch alle Begriffe. Sondern während der Begriff allgemeinverständlich und eindeutig sein will und muß, setzt die selbständige Anschauung immer ein inneres Wissen um die angegebenen Tatbestände voraus, das allein erlaubt, ihre Tragweite zu ermessen.

Diese scharfe Sonderung zwischen dem Anschauungsakt und den selbständigen Anschauungen scheint mir bedeutsam, weil sie die von der Kritik aufgewiesenen Widersprüche am einfachsten löst. Es handelt sich in der Religion auch für Schleiermacher nicht um den Primat der Vorstellungselemente (Noth), das beruht auf einer Verkennung der selbständigen Anschauungen. Aber es ist auch nicht so, daß Schleiermacher die Religion rein ganz in der rationalen Sphäre halten und alle Vorstellungsmäßige und Begriffliche von ihr fernhalten will. Schleiermacher hat ja sein Wesen der Religion nicht konstruiert, sondern die Tatbestände des religiösen Lebens beschrieben, wie hätte er da an der Tatsache der religiösen Vorstellungen achtlos vorübergehen können! Aber freilich erkennt er ihnen auch nicht den Primat in der Religion zu. Sie sind etwas Sekundäres; Gebilde die aus der unmittelbaren religiösen Anschauung stammen.

d) Die mittelbaren Vorstellungen.

Nun finden sich aber neben dem oben charakterisierten unmittelbaren Anschauungsakte an nicht wenigen Stellen der Reden auch noch seelische Vorgänge, die Anschauung oder ähnliche Namen tragen und sich doch von der ersten Gruppe wesentlich unterscheiden. Ihnen allen, so verschieden sie auch untereinander sein mögen, fehlt jene doppelte Unmittelbarkeit des unbegrifflichen Bewußtwerdens und der Berührung durch das Universum, die das Wesen der unmittelbaren religiösen Anschauung ausmachte. Schleiermacher freilich nennt auch sie noch unmittelbar, da ihnen doch immer noch die eine von beiden Unmittelbarkeiten eignet. Offenbar ist ihm selbst garnicht bewußt geworden, daß in ihnen ein Vorgang gegeben ist, der in seiner seelischen Struktur von der zuerst beschriebenen Anschauung durchaus verschieden ist. Wir nennen solche Anschauungen mit größerem Rechte mittelbar, um Verwechslungen zu vermeiden, die in konsequenter Fortentwicklung dem verhängnisvoll werden müßten, was Schleiermacher selbst als Wesen der Religion empfand, und die zur Metaphysik hinführen würden. Es handelt sich bei ihnen entweder um ein begriffliches Erfassen des wirkenden Universums oder aber um das Bewußtsein von einer Vorstellung des Universums.

Eine mittelbare Anschauung der ersten Art begegnet uns schon gleich in der genauen Definition der Anschauung S. 55: „Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß

aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird." Hier handelt es sich lediglich darum, daß das Bewußtsein vom Universum nicht erst durch ein Mittel oder Werkzeug dem Sinne gegeben wird, sondern durch das Universum selbst. Aber an die Stelle der unmittelbaren Reaktion auf diese Berührung tritt nun ein logischer Schluß. Ich empfinde z. B. ein Geschehnis nicht einfach als unbegreifliches Wirken göttlicher Kräfte, sondern als Tat des einen allmächtigen Gottes. Ich stelle also zwischen dem Bewußtsein von der Handlung als einer göttlichen und den übrigen Inhalten meines Bewußtseins eine Beziehung her. Vergl. z. B. S. 80: „Was es ist in und für das Universum, müßt ihr fragen, wenn es etwas sein soll für eure Religion."

Tatsächlich steht denn auch für Schleiermacher hier das Moment der Unmittelbarkeit garnicht so im Vordergrunde. Ihm liegt an dieser Stelle mehr daran, die Gewißheit der Anschauung zu begründen, dadurch, daß im Grunde nicht das Subjekt, sondern das Objekt der Wahrnehmung das Handelnde sei. Damit sucht er die religiöse Anschauung auf eine Stufe zu stellen mit der wissenschaftlichen Wahrnehmung. Und es zeigt sich nun in allen Fällen, wo Schleiermacher in den Reden aus der Sphäre des rein Religiösen herausgeht, daß die Anschauungen wissenschaftlichen Charakter bekommen: an die Stelle der unmittelbaren Aufnahme des angeschauten Gegenstandes ins Bewußtsein tritt nämlich ein begriffliches Erfassen und ein reflektierendes oder spekulatives Verarbeiten. Nun könnte man ja einwenden, daß die Analogie zum wissenschaftlichen Wahrnehmen nicht notwendig so weit zu gehen brauche, und dafür vielleicht gerade das folgende Beispiel religiöser Anschauung aus Schleiermachers Ausführungen anführen: „Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen" (S. 56). Indeß stimmte nicht der Gebrauch des Zeitwortes begreifen bedenklich und der Umstand, daß für die religiöse Anschauung ohne Einschränkung die angeführten Merkmale gelten sollten, so würden es doch die darauf folgenden Stellen beweisen, daß Schleiermacher in den Reden tatsächlich noch einen anderen Begriff der Anschauung kennt und gebraucht. Machen doch viele der Ausführungen S. 80 ff. kaum noch den Eindruck unmittelbaren Erlebens, in ihnen ist irgendwie immer auch Spekulation enthalten.

War oben gezeigt worden, daß die Anschauungen, die Schleiermacher aufführt, nicht als selbständige Inhalte verstanden werden können, sondern immer irgendwie in Verbindung mit Akten gedacht werden müssen, so ist auf der anderen Seite deutlich, daß viele von ihnen bei Schleiermacher eben keine unmittelbaren, sondern solche mittelbaren Akte sind. Er arbeitet hier mit Begriffen wie: urteilen, gewahr werden, sich einen Begriff machen, eine Regel entdecken, oder es begegnen Ausdrücke wie: denken, Gedanken, vorstellen, be-

obachten, erkennen, beurteilen, vergleichen, oder so eine bezeichnende Stelle wie S. 93: Der ewige Verstand befiehlt es und auch der endliche kann es einsehen. Das Anschauen ist in all diesen Fällen zu einer „bestimmten Art des Denkens" (178) geworden. Wenn Otto deshalb mit „ideellem Deuten des Universums" das Wesen der Anschauung angeben zu können glaubte, so gilt das allerdings nicht für ihren ganzen Umfang, wohl aber für diesen einen Fall. Man muß diese Art der mittelbaren Anschauung sehr wohl unterscheiden von dem Gestaltetwerden des Bewußtseins durch die Phantasie, denn die hier notwendige Beziehung auf andere Bewußtseinsinhalte wird von der Phantasie nicht vorgenommen. Andererseits kann schon hier gezeigt werden, daß es sich auch bei dieser mittelbaren Anschauung um eine Erscheinung handelt, die zwar für die Religion nicht unentbehrlich ist, die aber doch mit psychologischer Notwendigkeit eintritt, da unser Verstand immerwährend beschäftigt ist, die Bewußtseinsinhalte untereinander zu verbinden.

Fuchs hat O. Ritschl gegenüber diese Unterscheidung von mittelbarer und unmittelbarer Anschauung nicht gelten lassen wollen (S. 43). Die unmittelbare Anschauung in unserem Sinne sei gar keine Anschauung, sondern gehe dem Anschauen voraus und sei in jeder enthalten. Wie mir scheint sehr mit Unrecht. Wenn die Gemeinde singt „Gott ist gegenwärtig", so hat sie, wenn anders es nicht leeres Wortgetön ist, das lebhafte Bewußtsein, daß in ihrer Mitte und in jedem Einzelnen etwas gegenwärtig sei, das unaussprechlich ist, nicht aber das begrifflich klare Bewußtsein: der dreieinige Gott, der die ganze Welt erfüllt, der sie geschaffen hat, erfüllt jetzt auch mit besonderer Intensität diesen Raum. So würde sich höchstens dem theologisch verbildeten Pastor das Bewußtsein solcher Feierstunde gestalten.

Gerade dieses Beispiel zeigt nun aber auch die Bedenklichkeit der mittelbaren reflektierenden religiösen Anschauung für die Religion. Sie steht hart auf der Grenze, wo Religion in Spekulation übergeht, wo sie statt Vorstellungen Begriffe liefert, die zwar für Metaphysik und Dogmatik schätzbares Material sein können, der Religion selbst aber ihren zartesten Reiz rauben.

Nun kennt Schleiermacher neben dieser mittelbaren reflektierenden Anschauung noch eine andere Art mittelbarer Anschauung, die bisher kaum beachtet worden ist: die mittelbar vorstellende. Während die unmittelbare religiöse Anschauung immer vom konkreten Einzelgegenstand oder Einzelgeschehnis ausgeht und darin das Universum findet (51, 56), nimmt jene ihren Ursprung in einer — allerdings durchaus lebendig gegenwärtigen — Vorstellung der Wirklichkeit. Wo es sich um Weltgesetze (80), Welt (78, 126ff.), Menschheit, Tierwelt, Natur (87, 89, 99, 143, 149) handelt, da ist der Gegenstand nicht mehr sinnlich gegeben, sondern nur in der Vorstellung. Aber auch sonst wird uns eine Anschauung durchaus

nicht immer bei unmittelbarer sinnlicher Schau zuteil, oft genug tritt sie erst viel später ein, wenn das Bild des Einzelgegenstandes oder des Geschehnisses wieder vor unsere Seele tritt. Ja, es ist endlich sogar möglich, daß die Vorstellung garnicht die sinnlich erblickte Wirklichkeit, sondern nur die real mögliche Wirklichkeit enthalte. Hier ist also der Ausgangspunkt nicht die Wirklichkeit selbst, sondern eine Vorstellung der Wirklichkeit.

Am deutlichsten kann man sich den Unterschied zwischen unmittelbar religiöser und dieser mittelbar vorstellenden Anschauung an der Selbstanschauung klar machen. Ich kann mir selbst gegeben sein im unmittelbaren Selbstbewußtsein und in gegenständlicher Selbstanschauung. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein empfindet der Mensch sich immer als durch das Universum bedingt. Anders in der gegenständlichen Selbstanschauung, der S. 98f. eine breite Erörterung gewidmet ist. Hier handelt es sich um eine Vorstellung vom Ich, in der einem dann die ganze Menschheit und das Universum bewußt werden können. So heißt es auch S. 51: Was in der unendlichen Natur alles Einzelne und so auch der Mensch gilt und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gärung einzelner Formen und Wesen, das will sie anschauen und ahnden. Aehnlich verhält es sich mit den Weissagungen als Vorwegnahme des zweiten Teiles eines Ereignisses aus dem ersten.

Das Moment der Einfühlung bleibt wohl in den meisten Fällen bestehen, so etwa S. 85: „Betrachtet, wie alles sich nährt und den toten Stoff gewaltsam hineinzieht in sein Leben, wie sich uns von allen Seiten entgegendrängt der aufgespeicherte Vorrat für alles Lebende, der nicht tot daliegt, sondern selbst lebend sich überall aufs Neue wieder erzeugt; wie bei aller Mannigfaltigkeit der Lebensformen und der ungeheueren Menge von Materien, die jede wechselnd verbraucht, dennoch jede zur Genüge hat, um den Kreis ihres Daseins zu durchlaufen, und jede nur einem inneren Schicksal unterliegt und nicht einem äußeren Mangel: Welch unendliche Fülle offenbart sich da, welch überfließender Reichtum." Hier tut sich allerdings eine erstaunliche Fähigkeit der Einfühlung kund. Aber wenn auch die Berührung durch einen Einzelgegenstand unmittelbar vorausging, so handelt es sich doch bei der Anschauung selbst nur um äußerst lebendige Einfühlung in Vorstellungskomplexe. Von der eigentlichen religiösen Einfühlung ist diese dadurch unterschieden, daß es sich hier nicht mehr unbedingt darum handelt, das Leben und Wirken selbst zu spüren; ihr genügt es, daß ihre Vorstellungen konkrete Inhalte haben. Sie will nur an Stelle des rein Begrifflichen das Konkrete in ihnen spüren und feststellen.

Und darum muß man gegen diese Art der Anschauung in der Religion seine großen Bedenken haben. Der Ausgangspunkt von der Vorstellung statt von der Wirklichkeit selbst schließt die Möglichkeit von Fehlern stets in sich. Und so ermangeln diese Anschau-

ungen der unmittelbaren Gewißheit, die den unmittelbaren religiösen Anschauungen eignet. Wie beim Weissagen gilt es von all diesen Anschauungen: erst die Erfahrung vermag zu sagen, ob sie wahr sind oder nicht (119). Von hier gehen die Anschauungen aus, die als die Gefahr der Mystik S. 159f. geschildert werden, daß nämlich der Mensch in sich, in der Selbstbeschauung und in seinen Vorstellungen statt im konkreten Geschehen den Stoff für seine Religion suche.

Wenn man schon geschichtliche Anknüpfungen und Verwandtschaften nachweisen will, so sind es diese mittelbaren Anschauungen, die am ersten mit der denkenden oder der dichterischen Anschauung im Sinne der Schleiermacherschen Zeit verglichen werden können. Wie jene sind sie unbegrifflich, und wie jene gehen sie von der Vorstellung aus (vergl. Dilthey 348f.).

Allerdings kann auch in dieser vorstellenden Anschauung das Bewußtsein der Berührung vom Universum unbegrifflich sein, und insofern läßt es sich rechtfertigen, wenn Schleiermacher sie nicht von der unmittelbaren Anschauung unterschieden hat. Aber mehr noch als bei der mittelbar reflektierenden Anschauung liegt bei ihr die Gefahr nahe, daß sie zur Spekulation werde. Man nehme nur einmal die folgenden Beispiele. S. 99 heißt es: „Bei wem sich die Religion so wiederum nach innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat....“ und S. 166 beschreibt er die Selbstvernichtung: „Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab was nicht euer Ich ist, fahret so immer fort mit geschärfterem Sinne, und je mehr ihr euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor euch stehen.“ Es wird später gezeigt werden, wie Schleiermacher über den Wert dieser mittelbaren Anschauung für die Religion gedacht hat; wie sie trotz ihres scheinbar gleichberechtigten Auftretens neben der unmittelbaren Anschauung nur ein fremder Gast in seinem Wesen der Religion ist.

Alle Arten der religiösen Anschauung nun pflegen mit dem Bewußtsein unmittelbarer Gewißheit verbunden zu sein. Die religiöse Anschauung ist ja in Parallele gesetzt zur sinnlichen Erfahrung (55ff.). Wie nun der Mensch — nicht nur der naive — gewiß ist, in seinen Wahrnehmungen etwas Wirkliches erfahren zu haben, wenn er auch über dessen Natur keine Einzelkenntnisse hat, so ist auch der Religiöse gewiß, in seiner Anschauung unmittelbar das Universum in seinem Handeln und Leben wahrzunehmen (54, 130). Freilich ist eine Gewißheit eigentlich nur bei der unmittelbaren und bei der mittelbar reflektierenden Anschauung möglich, weil lediglich sie beide vom Universum oder dessen Wirkungen ausgehen. Und auch hier kann sich die Gewißheit nur auf das Bewußtsein von der Gegenwart des Universums erstrecken, nicht auf die Form der Vorstellungen und auf die spekulativen Deutungen. Doch pflegt sich diese Gewißheit fast regelmäßig beim Frommen mit dem Be-

wußtsein zu verbinden, seine Vorstellungen seien wahr. Und von dieser Wahrheitsgewißheit pflegt dann auch die mittelbar vorstellende Anschauung durch seelische Affinität Gewißheit von ihren Vorstellungen sich zu holen. Den Unterschied von Wahrheit und Gewißheit, den freilich aus dem angegebenen Grunde die Religion selbst nicht zu machen pflegt, in ihrer Darstellung nicht genügend herausgearbeitet zu haben, ist einer der bedenklichen Mängel der Reden. Schleiermacher hätte dies sicher getan, wenn ihm der verschiedenartige Gebrauch von „Anschauung" bewußt gewesen wäre. Er glaubte davon befreit zu sein, weil in dem unmittelbaren religiösen Akte der Anschauung, den er vor allem im Auge hat, beides in der Tat zusammenfällt. Schleiermacher scheidet darum sorgfältig nur zwischen Ahndungen, die der Anschauung vorausgehen und nur Vermutungen, wenn auch gut gegründete sind, und der Anschauung als unmittelbarer Gewißheit. Vergl. z. B. S. 39 „von vorgefaßten Ahndungen bestochen"; und S. 262 werden den dunklen Ahndungen das klare Bewußtsein und die bestimmte Anschauung gegenübergestellt, durch die der Mensch dann in die Lage versetzt werde, alles um sich her zu gestalten. Da es das Merkmal der Anschauungen in der Religion ist, stets mit dem Universum in Beziehung zu treten, könnten also Anschauungen ohne dies Merkmal der Gewißheit nicht als religiös gelten.

Der Kritiker muß also sorgfältiger, als es Schleiermacher selbst getan hat, in dem Religionsbegriff der Reden den vierfachen Gebrauch des Ausdrucks Anschauung unterscheiden: Den Akt der unmittelbaren religiösen Anschauung, den Akt der mittelbar reflektierenden Anschauung, den Akt der mittelbar vorstellenden Anschauung und endlich den Inhalt der Anschauung. Ich glaube, daß man durch diese Unterscheidungen zu einem bestimmteren Urteil über Schleiermachers Religionsbegriff kommt, als durch die an sich verdienstliche Untersuchung von Fuchs über das Verhältnis der Anschauungen von Ich, Mensch und Welt, weil eben jene Anschauungen trotz gleichen Inhaltes psychologisch ganz verschiedene Vorgänge darstellen können.

Die Gefühle.

Als Wesensbestandteil der Religion wird von Schleiermacher neben der Anschauung S. 50 das Gefühl genannt, und in allen Reden begegnet uns, bald ausdrücklich genannt, bald stillschweigend gesetzt, dieses Paar. Auch beim Gefühl leidet die Auseinandersetzung an der elementaren Schwierigkeit, daß der Begriff von Schleiermacher nicht eindeutig gebraucht wird; eine Tatsache, die der Kritik hier ungleich früher aufgefallen ist, als bei der Anschauung.

Zunächst begegnet uns eine Gruppe von Ausdrücken, in denen das Gefühl eine Funktion darstellt, die der unmittelbaren religiösen Anschauung überaus verwandt ist. Religion wird bezeichnet als das

Gefühl für den Unendlichen (54, 166) oder Heiligen (21). S. 295 heißt es: „Wer nicht in dem Ewigen lebt, webt und ist, dem ist er völlig unbekannt; wer dies natürliche Gefühl, diese innere Anschauung verloren hat unter der Menge sinnlicher Eindrücke und Begierden, in dessen beschränkten Sinn ist noch keine Religion gekommen." An anderer Stelle heißt es: „Ich fühle alle Kräfte der Welt und ihr unendliches Leben wie mein eigenes (74)"; es ist die Rede von dem Gefühl für die Herrlichkeit des Universums (167), von dem Gefühl der Unendlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen (52), von dem Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur (53).

An solchen Stellen finden wir beim Gefühl alle Merkmale der unmittelbaren religiösen Anschauung wieder. Es sind seelische Akte, die durchaus unbegrifflich verlaufen, das liegt ja selbstverständlich im Wesen des Gefühls. Das Gefühl stellt ein einfühlendes Bewußtsein dar, ja an Stellen wie S. 53 (Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur) kann man sogar zweifeln, ob es mehr als dies Moment ausdrücken will. Keinesfalls handelt es sich hier um das Gefühl der Ehrfurcht (gegen Otto). Auch das Fühlen stellt eine schöpferische Funktion des Bewußtseins dar, z. B. S. 62: „Dies Gefühl muß jeden begleiten, der wirklich Religion hat." Also nicht so ist es, daß durch das Berührtwerden des Subjekts von seinem Gegenstande bereits dieses Gefühl auftreten müßte. Nur der Religiöse hat dies Gefühl. Schleiermacher spricht hierbei nicht vom Suchen und Finden, aber diese Ausdrücke waren ja auch bei der religiösen Anschauung durchaus bildhaft und sollten eben nur den schöpferischen Charakter vergegenwärtigen.

Noch mehr als am Akte selbst zeigt sich am Inhalt des Gefühls die Verwandtschaft mit der unmittelbaren religiösen Anschauung. Wenn man das Gefühl des Unendlichen hat, so ist damit das Bewußtsein seiner Gegenwart aufs deutlichste ausgedrückt. Vernehmlich verspürt man sein Leben, Wirken und Weben als etwas Konkretes. Keine Reflexion hat dieses Bewußtsein vermittelt, es ist unmittelbar gegeben, genau wie bei einem sinnlichen Gefühl unmittelbar die Gegenwart des Gegenstandes einem bewußt wird. Vergl. das Gegenteil S. 52: „Geraubt hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit"; auf keinem anderen Wege also als auf dem der unmittelbaren Berührung mit dem Universum muß solches Gefühl erworben sein, soll anders es in der Religion gelten. Wenn es sich weiterhin in dem Gefühl um das Bewußtsein des Heiligen, Unendlichen, Ewigen handelt, so ist damit das religiöse Wertbewußtsein ausgedrückt. Es ist nicht das Gefühl von einem Wirken überhaupt, sondern von dem Wirken des Universums. Braasch hatte deshalb das Gefühl mit dem Wertprägungsvermögen Lotzes identifizieren wollen (S. 65). Aber so richtig der Hinweis auf den Wertcharakter des Gefühls ist, so wird die Darstellung doch gezeigt haben,

daß die Wertprägung nur eine Funktion an dem Gefühl darstellt. Endlich finden wir auch das Moment der inneren Durchdringung, wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, im Gefühl wieder. Wenn man in dem Ewigen leben, wenn man sein Leben wie das eigene fühlen soll, so muß man eben ganz von ihm durchdrungen sein. Vergl. S. 54, wo als Kennzeichen der Religion angegeben wird, der Religiöse solle von dem Gefühl des Unendlichen beseelt sein. Man sieht also, wie dies Gefühl durchaus mit der unmittelbaren religiösen Anschauung identisch ist. Man hat kein Recht, es mit dem Gefühl des alltäglichen Sprachgebrauchs gleichzusetzen, das nur ein Vermuten, Ahnen, unbegründetes Wissen ausdrücken soll.

Wenn Schleiermacher für die unmittelbare religiöse Anschauung also den Ausdruck Gefühl gebraucht, so lag ihm daran, den unmittelbaren, unbegrifflichen und unreflektierten Charakter dieses Aktes und das unmittelbare Bewußtsein vom Universum, als dem Subjekt ganz lebendig und konkret gegenwärtig, schärfer auszudrücken.

Wie aber der Begriff Anschauung mehrdeutig gebraucht war, weil die genaue psychologische Grundlegung fehlte, so ergeht es auch dem Gefühl. Neben den oben angeführten Stellen begegnen andere, die einen zwar verwandten, aber gerade deshalb wohl zu unterscheidenden Akt vorstellen. Es heißt S. 52: das Gefühl für die unendliche Menge der religiösen Anschauungen sei der Religion unentbehrlich, ähnlich redet er S. 178 von dem Gefühl des Menschen, unfähig zu sein, die Unendlichkeit der Religion zu erschöpfen; er fühle ihre Unendlichkeit und seine Schranken. Diese Beispiele enthalten nun ein Moment, das sich bei der unmittelbaren religiösen Anschauung nicht findet; es liegen auch hier Fälle vor, in denen uns Vorstellungen bewußt sind. Es handelt sich also um Vorgänge, die durchaus identisch sind mit der mittelbar vorstellenden Anschauung. Irgend eine Vorstellung, z. B. die Religion als Ganzes, steht dem Subjekt lebhaft vor der Seele (S. 178), und das Subjekt wird sich ihrer Eigenschaften ohne irgendwelche Beweise, rein intuitiv oder instinktiv, bewußt.

Das Gefühl, von dem bisher die Rede war, stellt also einen Akt des empirischen Bewußtseins dar. Eben deshalb sind wohl verschiedene Grade der Lebhaftigkeit möglich und mancherlei Inhalte, aber nicht mehrerlei Gefühle. Es ist ein psychischer Formalismus, der ebenso singularisch ist, wie das Denken und Wollen. Aber andererseits irrt sich Lipsius, wenn er in diesem Gefühl das Gefühl im metaphysischen oder transzendentalen Sinne sehen will als der einfachen Einheit unseres Ich, in welcher die transzendentale Einheit des Weltgrundes unmittelbar mitgegeben sei. Lipsius trägt hier Gedanken aus der Glaubenslehre in die Reden hinein. Das Gefühl im oben angegebenen Sinne ist noch garnicht jenes blasse lebloseste transzendentale unmittelbare Selbstbewußtsein, das allen seelischen Akten zugrunde liegt, sondern immer ein seelischer Akt, eine Re-

aktion auf eine Einwirkung des Universums und als solche auch eines Mehr oder Minder an Lebhaftigkeit fähig (S. 178).

Trotz der Unklarheit, die in der Tat in die Reden hineinkommt durch den mehrdeutigen Gebrauch des Begriffs Gefühl, verdient er doch in vieler Beziehung vor dem der Anschauung den Vorzug. Anschauung ruft nur zu leicht die Vorstellung von scharf umrissenen sinnlichen Wahrnehmungen hervor, während es doch gerade für die religiöse Anschauung charakteristisch ist, daß ihr das Universum nur ganz allgemein, eben als Universum, als Unendliches und Ewiges, gegeben ist, und auch da nicht als etwas, das man sieht oder weiß, sondern das man in sich spürt, das man „im Gefühl hat". Die religiöse Anschauung bedeutet nicht eine quantitative, sondern eine qualitative Bestimmtheit des Bewußtseins. Man versteht also wohl Schleiermacher richtig, wenn man mit diesem Gefühl noch bestimmter das ausgedrückt findet, was er unter Anschauung versteht. Dies Gefühl steht nicht neben der Anschauung als konstitutives Element der Religion, es ist die Anschauung, und eben deshalb wird es im Folgenden immer mit unter der Gruppe Anschauung befaßt sein.

Die Reden haben bekanntlich von der zweiten Auflage ab den Ausdruck Anschauung in vielen Fällen durch Gefühl ersetzt. Damit ist an sich noch keine wesentliche Aenderung des Religionsbegriffes eingetreten. Gefühl ist an den geänderten Stellen eben das oben angegebene unbegriffliche Bewußtsein. Es ist damit also lediglich das begriffliche reflektierende und spekulierende Element mit größerer Entschiedenheit aus der Religion verwiesen worden.

Nun begegnen uns in den Reden neben diesem Gefühl noch eine Menge einzelner Gefühle, und zwar durchaus konkret als seelische Erregungszustände. Auch sie treten fast stets in Verbindung mit der Anschauung auf, ja sie bilden oft mit ihr einen Begriff: andächtig belauschen (50), in kindlicher Passivität sich ergreifen lassen (50), in stiller Ergebenheit anschauen (51), freudig dem Weltgeist zuschauen. Trotz ihrer großen Zahl lassen sie sich fast durchweg auf wenige Gruppen zurückführen. Das Hauptgefühl der Religion ist die Ehrfurcht (17, 30, 82, 109, 159, 180), heilige Unschuld (54), auch als wahre Anbetung (17), Andacht (50), Achtung (122), ehren (109) bezeichnet. Hierher gehören vielleicht auch Begriffe wie Ruhe (69, 228), Besonnenheit (69), Gefühl für Mäßigung (17). Daneben steht eine zweite Gruppe von Gefühlen, die man etwa um den Zentralbegriff Liebe sammeln kann: Liebe zum Universum (54, 161, 299), Sehnsucht (154, 161), kindliche Zuversicht (85), kindliche Hingebung (102), sorglos (85), fröhlich (86, 92, 299), heiterer leichter Sinn (86, 228), hohe und freie Begeisterung (199) und jugendliches Feuer (207), Offenheit (234). Das Gefühl der Ueberlegenheit des Unendlichen findet seinen Ausdruck einmal im Schmerz (299), im ohnmächtigen Trotz (102) und in der Furcht (299), dann aber auch in der tiefen Demut (54), der Bescheidenheit (63),

Ergebenheit (51), Selbstverleugnung (228). Das Moment des Fremdartigen im Universum empfindet der Mensch mit heiliger Scheu (17, 180, 234), mit heiligem Schauder (81) und voll Erstaunen (81). Man sieht, es handelt sich im wesentlichen um dieselben Gruppen, die Otto in seinem Buche „Das Heilige" aufgestellt hat.

Gaben die Anschauung ebenso wie das zuerst aufgeführte Gefühl dem Bewußtsein des Menschen vom Universum einen Ausdruck, so bedeuten diese Gefühle die emotionale Reaktion des Menschen auf die Berührung durch das Unendliche. Die Inhalte des Bewußtseins werden dadurch nicht verändert, aber das Bewußtsein selbst wird dadurch qualifiziert, vergl. S. 68: Grad der Religiosität. Hierin liegt der wesentlichste Unterschied zwischen dem Religionsbegriff der Reden und dem der Glaubenslehre. Dort fehlen die emotionalen Gefühle vollständig, es handelt sich nur um die Inhalte des unmittelbaren Bewußtseins, während sie hier zu den Wesensbestandteilen der Religion gehören. Diese religiösen Gefühle sind nicht ein rein leidentlicher Zustand (H. Schmid 38, Otto 35), sondern sie sind zunächst seelische Akte der Reaktion. Auch handelt es sich nicht um die innere Erregung durch einen Gegenstand (Lipsius 169), durch das Sein und Geschehen (Otto XIX), denn derselbe Gegenstand kann auf den einen Menschen religiös wirken und auf den anderen nicht, sondern um die innere Erregung durch das Universum selbst. Während aber das Anschauen in erster Linie ein Bewußtwerden von der Gegenwart des Universums als Wirkkraft ist, wenngleich die Beziehung auf seinen Wert nicht fehlt, so sind die emotionalen Gefühle in der Religion in erster Linie Reaktionen auf diesen religiösen Wert des Universums. Insofern es heilig, ewig, unendlich ist, erregt es unsere Gefühle (Vergl. 108 ff.).

Auch die religiösen Gefühle sind unmittelbar, und zwar ist hier die Rezeptivität wie die Spontaneität des Aktes als unmittelbar anzusehen. In diesem Sinne ist etwa eine Stelle zu verstehen wie S. 120: „Religion hat nicht, wer nicht mindestens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums sich bewußt ist." Ebenso werden S. 109, 268 f., 282 die Gefühle als unmittelbare Wirkungen des Universums bezeichnet. Damit soll doch nicht nur gesagt werden: Die religiösen Gefühle entstehen bei unmittelbarer Berührung des Subjekts mit dem Gegenstande; nur da wo kein vermittelndes Drittes zwischen Ich und Gegenstand steht, können religiöse Gefühle entstehen. Sondern es bedeutet auch, daß zwischen Berührung und Reaktion keine Zwischenglieder eingeschaltet sind. Freilich kennt auch Schleiermacher religiöse Gefühle, bei denen keine unmittelbare Berührung durch das Universum stattbat, sondern die durch eine Vorstellung hervorgerufen sind; seelische Vorgänge, die eine gewisse Ähnlichkeit haben mit der mittelbar vorstellenden Anschauung. Daß Schleiermacher solche Gefühle, die nicht als Be-

gleiter, sondern als Folge einer Anschauung auftreten, ursprünglich selbst nicht in der Religion gelten lassen will, wird im nächsten Abschnitt noch begründet werden.

Auch die Gefühle sind schöpferische Akte. So S. 120: „Religion hat nicht, wer in seinen Gefühlen nicht etwas Eigenes kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt." Der Begriff des schöpferischen Gefühles macht zunächst noch größere Schwierigkeiten als der der schöpferischen Anschauung. Es handelt sich hierbei um affektive Reaktionen, deren Eintreten noch nicht durch die Natur ihres Gegenstandes und durch die allgemeine menschliche Empfänglichkeit für Reize bedingt ist (gegen Kirn 593), sondern die eine persönliche Eigenart des Empfängers voraussetzen und eine in ihm liegende Fähigkeit, auf einen bestimmten Eindruck so zu reagieren. Nehmen wir als allgemeinstes Beispiel einmal die Ehrfurcht, so beweist die Erfahrung, daß es nicht an den Gegenständen liegt, wenn wir Ehrfurcht empfinden; denn Tausende werden durch denselben Gegenstand nicht im mindesten gerührt. Es ist unsere freie Tat, daß wir von Ehrfurcht vor dem Gegenstand ergriffen werden. Niemand hat es uns gelehrt — denn Gewohnheitsgefühle schließt Schleiermacher hier offensichtlich aus — und doch trat die Reaktion ein. Ob wir dies als eine in uns liegende schöpferische Fähigkeit ansehen, ob wir es als göttliche Stimme empfinden oder, wie es Schleiermacher bezeichnet, als göttliche Einwirkung, das ändert an dem Tatbestande selbst nichts.

Nun ist es aber nicht so, als seien die oben aufgeführten emotionalen Gefühle an sich schon religiös. Geboren werden und sterben, sagt er S. 154, regen im Menschen stets gewisse Gefühle auf, vor allem stille Sehnsucht und heilige Ehrfurcht. Aber diese Gefühle sind doch zunächst nur Schematismen der religiösen Gefühle, an sich aber noch nicht religiös (vergl. auch S. 195). Ebenso darf aus den Ausführungen S. 111f. nicht entnommen werden, daß Liebe, Dankbarkeit, Reue, Demut an sich schon Religion seien. Eine nähere Bestimmung gibt er S. 111, wenn er sagt, alle Gefühle seien Religion, bei denen das Universum der eine und auf irgend eine Art das eigene Ich der andere von den Punkten sei, zwischen denen das Gemüt schwebe; als religiös können also nur die Gefühle gelten, die eine Beziehung zwischen dem Ich und dem Universum ausdrücken. Aber auch diese Bestimmung ist noch sehr ungenau. Klarheit dagegen finden wir in der Angabe S. 120, es mache die Eigenart der religiösen Gefühle aus, daß man sich in ihnen unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewußt sei. Die religiöse Ehrfurcht ist also nicht Ehrfurcht überhaupt als ein unbestimmtes und verschwommenes Gefühl, sondern Ehrfurcht vor einem gegenwärtig empfundenen Unendlichen und Ewigen, die religiöse Liebe ist doch mehr als fromme Stimmung und Empfindung (gegen Lipsius

S. 165), sondern Liebe zum Universum, zur Gottheit. Wenn also Schmid S. 62 behauptet, es seien religiöse Gefühle doch auch möglich ohne Bewußtsein eines Gegenstandes, so gilt das allerdings von den Schematismen religiöser Gefühle (153), die aber sind ja eben an sich noch keine Religion.

Weil es sich in den religiösen Gefühlen immer um Reaktionen auf unmittelbare Berührung mit dem Universum handelt, sind sie genau wie jede sinnliche Wahrnehmung und jedes organische Gefühl von dem Bewußtsein der Gewißheit einer Einwirkung begleitet. Auch im religiösen Gefühl ist dem Frommen über jeden Zweifel erhaben die Gegenwart des Göttlichen gegeben.

Nun handelt es sich bei den emotionalen religiösen Gefühlen nicht nur um vorübergehende Reizungen der Hirnrinde. Sie sind heftig und erschüttern den ganzen Menschen (69). Sie lähmen seine Tatkraft und laden ihn ein zu stillem hingebenden Genuß (69). Ja nur dann, wenn diese Gefühle wirklich unser Wesen durchdringen und verändern, können sie als religiös gelten. Das unterscheidet ja die Mehrzahl der Menschen von den Religiösen, daß Geborenwerden und Sterben zwar auch in jenen stets gewisse Gefühle aufregen, daß sie aber diese Gefühle sobald als möglich zu verdrängen suchen. Noch deutlicher wird Schleiermacher S. 68: „Die Gefühle der Religion sollen uns besitzen", oder S. 206: „Wenn erst die neuen Gefühle ihr ganzes Gemüt durchdrungen und gesättigt haben." S. 227f. heißt es von Priestern und anderen heiligen Personen: „Die heilige Innigkeit, mit der sie alles behandeln, zeige, daß auch bei Kleinigkeiten, über die ein profanes Gemüt leichtsinnig hinweggleite, die Musik erhabener Gefühle in ihnen ertöne." Vergl. dazu die Stellen S. 66, 269.

Die Gefühlsakte sind also nicht bloß Einmaliges, sie erzeugen eine gewisse Gestimmtheit des Menschen und bedeuten insofern eine qualitative Veränderung des Selbstbewußtseins. Wenn man nun allein hierauf schaute, hätte man allerdings ein gewisses Recht, die Gefühle als leidentlichen Zustand zu bezeichnen. Aber dieser Zustand ist ja nicht das Ursprüngliche, sondern erst die Folge der Gefühlsakte. Und es ist nichts unangebrachter als der Vorwurf Schmids, bei Schleiermacher fehlten die tätigen Gefühle der Lust, des Interesses, der Liebe zum Ewigen und Göttlichen (38ff.). Nur wäre es andererseits ebenso verkehrt, wollte man diese emotionalen Gefühle deshalb ablehnen, weil ihre Wirkung der neue seelische Habitus ist. Es handelt sich um seelische Vorgänge, die ihren eigenen Gesetzen folgen. Genau so wie die selbständige Anschauung nicht aus der Religion zu entfernen ist und doch von dem Anschauungsakte geschieden werden muß, genau so muß Gefühl und Gestimmtheit in der Religion anerkannt und doch gesondert betrachtet werden.